

٥ مايو ١٩٧٧
٥ أيار ١٩٧٧
١٧ جماد أول ١٣٩٧

العدد السابع والثلاثون - السنة العاشرة

عبد الحارث

General Oriental and the Arabian-
dian Library (SOAL)
مكتبات العدد
Bibliothèque Orientale

● أهل الفكر ومسئولياتهم الأدبية والسياسية

بقلم : لوبومير درامالييف
ترجمة : أمين محمود الشريف

● العلم والتكنولوجيا والقيم

بقلم : دايا كريشنا
ترجمة : رمزي يسي

● الفجر ومشكلة التثاقف

بقلم : فرانسواز كوزانيه
ترجمة : أحمد رضا

● المواجهة بين العقل والتخيل

نموذج داروين
بقلم : إيرلنج انج
ترجمة : عبد الحميد سليم

● مناظرة

أ - رد على هشام غانط أو سؤال له

بقلم : رتشارد . و . بوليه

ب - تعليق على أقوال رتشارد . و . بوليه

بقلم : هشام غانط
ترجمة : أمين محمود الشريف



دبوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د . مصطفى كمال طلبة

د . السيد محمود الشنيطي

عثمان توبيه

أبو العينين فهدى محمد

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

العلم والتكنولوجيا والقيم

اهل الفكر

يبدأ المؤلف حديثه بتعريف اهل الفكر فيقول انهم طبقة لا تسيطر على وسائل الانتاج ، وانما تشتغل بالعمل العقلي وخدمة القيم الروحية . وبذلك يختلفون عن اصحاب المهن المادية اى المهن الاقتصادية والتكنولوجية . ولكن اهل الفكر لا يمكنهم الاستغناء عن الأجر « المادى » الذى يتقاضونه عن عملهم الفكرى ، ولا أن يقفوا موقف اللامبالاة ازاء الظروف المادية لحياتهم الخاصة والرسمية ، ونتيجة لذلك لا يستطيعون أن يقفوا موقف اللامبالاة ازاء مشكلات المجتمع الذى يعملون ويعيشون فيه . وهذا من شأنه - كما يقول المؤلف - أن يفرض بهم فى « أحوال السياسة » ذلك أن السياسة ضرب من النشاط والكفاح لتحقيق المصالح المختلفة والمتناقضة لفئات المجتمع ، وأهمها مصالح الحكومة والطبقة والحزب . وهذا التناقض الذى نطوى عليه هذه المصالح يدعو اهل الفكر لاعتزال السياسة والانفصال عن المجتمع وعدم الاهتمام بمشكلاته .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى دور الأخلاق فى العلاقة بين اهل الفكر والسياسة ، فيقول ان الأخلاق أدت دورها فى جميع العصور والمجتمعات باعتبارها نظاما أساسيا لتنظيم السلوك الإنسانى . وبين المؤلف دور الأخلاق فى مجالات ثلاثة : مجال الفرد والأسرة . ومجال البناء

الكاتب : لوبومير دراماليف

- استاذ مساعد لعلم الأخلاق في كلية الفلسفة بجامعة صوفيا
- سكرتير الاتحاد الدولي للطلاب من ١٩٥٧ الى ١٩٦٢
- مندوب بلغاريا الدائم لدى اليونسكو من ١٩٦٢ الى ١٩٦٨
- وهو الآن نائب رئيس لجنة اليونسكو الوطنية البلغارية ،
- ونائب رئيس الرابطة البلغارية للعلوم السياسية . له
- مؤلفات عديدة منها : بعض الجوانب النظرية للتقدم
- الأخلاقي - الوعي الأخلاقي والوعي الاجتماعي ، أخلاقيات
- نيتشه ، بعض المشكلات الايديولوجية في أنشطة اليونسكو
- ولد عام ١٩٢٣ . حصل على درجة الماجستير في الفلسفة .

المترجم : أمين محمود الشريف

مدير دائرة المعارف بوزاره الثقافة ، ورئيس مشروع الانف
كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا .

العلوى في المجتمع ، ويقصد بذلك المجتمعات الحديثة المتقدمة علميا
وثقافيا حيث يتولى القانون والوعي السياسي تنظيم العلاقات بين الناس
في المجتمع . المجال الثالث هو مجال الظواهر الانتاجية او الظواهر
المتصلة بالعمل .

ويستطرد المؤلف من ذلك الى تفصيل المسؤوليات والواجبات
السياسية والأخلاقية لأهل الفكر ، فيذكر في هذا الصدد مثلا يوضح
هذه القضية . وهذا المثل هو أهل الفكر من رجال العلم . والمقصود
بالعلم هنا العلم النظري والتطبيقي . ومجالات هذا العلم هي الفيزياء
والكيمياء والتكنولوجيا وما الى ذلك ، ويقول الكاتب في ذلك ان العلم
قوة انتاجية مباشرة ، ثم يستطرد الى مسؤولية العالم الادبية عما يمكن
أن يترتب من نتائج على اكتشافاته العلمية وتطبيقها . ومن أبلغ الأمثلة
التي تبين أهمية هذه المسؤولية الادبية والسياسية مشكلة الطاقة الذرية
والأزمات البيئية ، وهذه للمشكلات لا يمكن حلها الا بطريقة جماعية
لا فردية ، وذلك بتضافر جميع الجهود القومية والدولية .

وقد اهتمت اليونسكو بتحديد مسؤوليات العلماء من الناحية الادبية
والسياسة ، فاقر المؤتمر العام الثامن عشر لهذه المنظمة توصية بشأن
النظام الأساسي الذي ينظم عمل الباحثين . وقد تضمنت هذه الوثيقة

بيانا تفصيليا عن مسئوليات الباحثين الأدبية والسياسية . ويمكن اجمالها في أربع نقاط :

- ١ - العمل بروح الحرية الفكرية ومتابعة البحث عن الحقيقة العلمية .
- ٢ - الاسهام في تعريف أهداف البرامج التي يشتركون فيها واتخاذ الوسائل التي تتسم بطابع المسؤولية من الناحية الانسانية والاجتماعية والبيئية .
- ٣ - التعبير عن رأيهم بحرية فيما لبعض المشروعات من قيمة انسانية أو اجتماعية أو بيئية ، والانسحاب من هذه المشروعات اذا أمل عليهم ضميرهم ذلك .
- ٤ - الاسهام بطريقة ايجابية وبناءة في اقامة صرح العلوم والثقافة والثرية في بلادهم وتحقيق المثل العليا والاهداف التي تتوخاها الأمم المتحدة .

تتسم العلاقة بين أهل الفكر ، والأخلاق والسياسة ، بعدد من السمات الهامة ، أولاها أنها ليست علاقة منطقية نظرية ، بل هي ظاهرة اجتماعية واقعية . وبعبارة أخرى هي مسألة تتصل برجال أحياء يعيشون في واقع الحياة ، بكل ما يجيش في صدورهم من أحاسيس شخصية ، وما اكتسبوه في حياتهم من تجارب حية . وما قر في نفوسهم من عقائد اجتماعية وسياسية .

وثانية هذه السمات هي أننا حين نتحدث عن أهل الفكر لا نتحدث عن طبقة اجتماعية متميزة مستقلة ، تسيطر على وسائل الانتاج كالتطبيقات الاساسية في المجتمعات المتقدمة المعاصرة ، وإنما نتحدث عن طبقة اجتماعية تشغل بالعمل العقلي أي خدمة القيم الروحية . وهذا التعريف - على عموه - ينطبق على معظم رجال الفكر بوصفهم قوما يعملون وينتجون ، دون أن تكون لهم صلة مباشرة أو رئيسية بالمشكلات والعلاقات والمصالح المادية في المجتمع .

هذا و « مسافة الخلف » التي تفصل بين مختلف المهن العقلية وما يسمى بالمهن المادية ، أي المهن الاقتصادية والتقنية ، تختلف باختلاف أهل الفكر . ففي حين أن المهندسين والزراعيين والاقتصاديين يتون بصفة مباشرة الى انتاج السلع المادية نجد أن موقف المحامين والأطباء يختلف عن ذلك . وتتسع مسافة الخلف أكثر من ذلك في حق رجال الفن والفلسفة . وهنا نلاحظ أن أهل الفكر يتحدثون عادة عن شرف مهنتهم وسموها ، وينظرون بعين الازدراء الى المصالح المادية ، ويعتبرونها أمرا بغيضا ، وبعيدا كل البعد عن الأهداف النبيلة السامية التي يتغياها العمل العقلي الخلاق . بيد أن هذا التفكير المنطقي نفسه يحتم علينا أن نشير الى حقيقة لا يتنازع عليها اثنان ، هي أن أهل الفكر لا يمكنهم - ولن يمكنهم - أن يستغنوا عن الأجور « المادي » الذي يتقاضونه عن عملهم ، ولا أن يقفوا موقف اللامبالاة ازاء الظروف المادية لحياتهم الخاصة والرسمية . وبالإضافة الى ذلك أو بالأحرى « بسبب » ذلك لا يمكنهم أن يقفوا - بل يجب أن لا يقفوا - موقف اللامبالاة ازاء المشكلات الكبرى للمجتمع الذي يعملون ويعيشون فيه ، وهذا الموقف يتجاوز حدود النشاط الفكري الصرف ، ويغوص بهم في « أحوال » السياسة .

ذلك ان السياسة بلل سماتها المميزة المختلفة هي فوق كل شئ ضرب من النشاط والكفاح لتحقيق المصالح المختلفة والمتناقضة لفئات المجتمع . وصميم هذه المصالح هو مصالح « الطبقة » ، والحزب ، والحكومة » . ولا ريب أن تعريف السياسة بأنها تعبير مباشر ومركز عن الاقتصاد (لينين) يعكس أعظم معانيها ، وإن كان لا يستوعب معانيها جميعا .

ويتضح من ذلك ان ثم تناقضا كامنا في العلاقة بين رجال الفكر والسياسة . ولكن الذي يهمنا في هذا المقام هو المكان الذي يتبوأه الاخلاق ، والدور الذي تقوم به في هذه العلاقة المتناقضة . ويلاحظ في هذا الصدد ان الاخلاق أدت دورها في جميع العصور والمجتمعات باعتبارها نظاما أساسيا وأوليا لتنظيم السلوك الانساني، بل هي اقدم النظم من الناحية التاريخية . أما في المجتمعات الطبقية ففيها نمط من الاخلاق هو الاخلاق الطبقية بصرف النظر عن الطرق والوسائل التي يظهر بها هذا النمط من الاخلاق في الخارج . ولكن الطابع المميز للاخلاق يؤدي وظيفته الهامة الى حد كبير في مجال العلاقة بين رجال الفكر والسياسة .

★ ★ ★

من السمات المميزة للأخلاق - خلافا للأشكال الأخرى من الوعي الاجتماعي- أن العمل الأخلاقي الخلاق ليس ثمرة جهود الاخصائيين المدربين (من ايدولوجيين ، وفلاسفة ، وباحثين ، ورجال دين ، وقانونيين ، وفنانين ، الخ) ، بل يبرز الى حيز الوجود من خلال اجتماع الناس من كافة المجتمعات ، وعلى مختلف المستويات ، اجتماعا جماهيريا تلقائيا ، من غير تدبير أو تعمد سابق . وقد غرست التقاليد التاريخية القوية فيما اعتاده الناس وتعارفوا عليه عددا من الأفكار ، والأحكام ، والمبادئ ، والمعايير الأخلاقية التي ازدادت وتطورت وتغيرت بحكم المواقف التاريخية والاجتماعية ، وأدى كل ذلك الى تنظيم السلوك الانساني في أثناء اجتماع الناس واختلاطهم .

وهنا يجب علينا أن نفرق بين الاخلاق وعلم الاخلاق . فاما علم الاخلاق فهو علم « نظري » ، أي يبحث في « معرفة » المشكلات الأخلاقية من الناحية الفلسفية والاجتماعية والسيكولوجية . وانك لتجد في الحياة الاجتماعية أن جميع الآراء والمعايير الأخلاقية تتأثر ، وتختلط ، وتتحده ، بالتفسيرات والتأويلات الأخلاقية النظرية . ولكن يجب علينا أن ندخل في اعتبارنا دائما اختلاف طابع العمل الأخلاقي الخلاق في محيط الممارسة الاجتماعية الجماهيرية عن طابع العمل الذي يجري في معامل أهل الفكر والنظر من علماء الاخلاق . وهؤلاء العلماء هم فريق من أهل الفكر ينتمى الى الفلسفة والعلوم الاجتماعية .

وهذه إحدى السمات المميزة الأولى التي تنسم بها الاخلاق ، ويجب أن لا ننساها حين نبحث في وظيفة الاخلاق كحلقة اتصال بين أهل الفكر والسياسة . فحين نبحث في الصلة بين أهل الفكر والاخلاق والسياسة نجد أن الموقف الأخلاقي لأهل الفكر هو الذي يمل عليهم موقفهم من السياسة ، أي أنهم يعبرون عن موقفهم السياسي عن طريق الاخلاق .

وهنا نجد أن الاخلاق لا تقتصر وظيفتها على أن تكون وسيلة للتعبير ، بل تتعدى

ذلك لتصبح حجة ، ومبررا ، ومعيارا ، وجهة نظر . وهذا هو موقف الاختصاصيين والفنيين من علماء الأخلاق أصحاب القيم الروحية النظرية (العلمية والايديولوجية) ازاء بعض القيم الأخلاقية العملية (التجريبية والاجتماعية والسيكولوجية) .

ومن الممكن أن نجد بين فئات أهل الفكر - أكثر مما نجد بين فئات المجتمع الأخرى - مواقف مشتركة من الفهم النظرى (أى الفلسفى والأخلاقى) للمشكلات الأخلاقية العملية . أما أن نجد بينهم جميعا نقافة أخلاقية واحدة فهذا أمر لا يبدو أن يكون ضربا من الامانى . وعلى هذا فد نجد موقفا مشتركا من هذا الفهم النظرى بين الفلاسفة والكتاب والفنانين ، وموقفا مشتركا ثانيا منه بين السياسيين والقانونيين والمعلمين والصحفيين ، وموقفا مشتركا ثالثا بين الأطباء والمهندسين والزراعيين ، والرياضيين . ولكن هذه الاختلافات يمكن أيضا أن نراها من زاوية أخرى وذلك فى ضوء الانتماء السياسى لأهل الفكر ، وفى ضوء مواقفهم الوطنية وعقيدتهم الفعلية فى المجتمع . وإذا لم تكن هذه العقيدة موجودة فى ضوء الفهم الفردى والدوق الشخصى وكثيرا ما يبالغ أهل الفكر فى هذا الدور الى درجة من التوجيه الشخصى الذى يتوهم المرء فى ظلّه أنه قد تحرر من سلطان المجتمع ، وانفصل عنه .

وفى هذا المقام تطالنا مسألة فهم أهل الفكر للطابع الاجتماعى للمشكلات الأخلاقية . ذلك أن علاقة أهل الفكر بالأخلاق علاقة اجتماعية ذات طابع روحى وايديولوجى . ولكننا نلاحظ بين أهل العمل الفكرى والعقل أكثر مما نلاحظ بين غيرهم أن الهدف الاجتماعى الحقيقى أى الطابع العملى لهذه العلاقة لا يلتقى ما هو جدير به من التقدير ، بل تراهم يغفلونه أن لم ينكروه عمدا . والناس لا يعرفون دائما ولا يملأسون عن وعى ذلك القانون الموضوعى القائل بأن أشكال الوعى الاجتماعى مستقلة نسبيا لا مطلقا . ولكن الواقع - وبخاصة بين أهل الفكر - أن هذا القانون يتجلى بصورة حية وعالية ، وغالبا يكون ذلك بطريقة لا شعورية ، بل انهم يجهمرون أحيانا بأن استقلال الجانب الأخلاقى عن الجانب الاجتماعى استقلال مطلق . ويمكن أن يتضح ذلك بصفة خاصة فى مجال النظريات كما هو الشأن - مثلا - فى مدارس المذهب الذاتى فى الفلسفة والأدب . ولكن ذلك يصدق أيضا فى مجال العمل والواقع عندما تحدد النزعة الفردية رجل الفكر للانفصال عن المشكلات الاجتماعية الحقيقية ، والجنوح الى الروح السلبية الاجتماعية التى تتخذ أحيانا صورة العزلة الشخصية والأنانية ، والعزوف عن السياسة . والعادة أن اعتزال السياسة يظهر عقب ضروب الفشل وخيبة الأمل التى يمتنى بها المرء . وقد ينشأ هذا الاعتزال أيضا اذا حدثت أزمة فى المجتمع أو منيت البلاد بهزيمة عسكرية ويترتب على هذا الصراع بين رجل الفكر والسياسة أن يلجأ الى ذلك النمط من التفكير الذى يتمثل فى قوله « ان المهرب الوحيد من السياسة « القدرة » هو الركون الى وعى الأخلاقى الشخصى ، وتمسكى بإيمانى بالغير والضمير والشرف والكرامة الخ » . ان وعى الأخلاقى هو ملكى خاصة ، وهو الرفا الأمين الذى يحمينى من عواصف الأهواء السياسية ... » الخ .

كل ذلك يظهر بشكل بارز اذا أخذنا فى الاعتبار تلك الحقيقة ، وهى أننا نبحث فى مقالنا هذا علاقة أهل الفكر بالأخلاق لا بعزل عن أى شىء آخر ولا بوصفها

غاية في ذاتها بل بوصفها جزءا من العلامة العامة بين أهل الفكر والأخلاق والسياسة .
وبعبارة أخرى نحن منذ البداية نحدد دور العامل الاخلاقي بقدر تعبيره عن علاقة
سياسية .

★ ★ ★

ان الجنور التاريخية للعلاقة بين أهل الفكر والأخلاق والسياسة تمتد الى قديم
الازل . أما السياسة فقد ظهرت في عصر متأخر بظهور الملكية ، والطبقات ، والدولة
وكذلك تأخر العصر الاجتماعي لأهل الفكر . والسبب في ذلك أن ظهور المجتمعات
الطبقية لم يكن يعنى مجرد التحول الى الاستغلال وظهور الفئات الطبقية في المجتمع ،
فقد تطورت الحضارة والثقافة تطورا ملحوظا خلال هذه الحقبة التاريخية البعيدة
التي كانت مظلمة من الناحية الأخلاقية . ومن مظاهر هذا التطور أن اقترنت القوة
الانتاجية للعمل الاجتماعي بنوع كبير وشهير من تقسيم العمل ، وهو تقسيم العمل الى
عقل وبدني وكان الذين ابتدعوا هذا النوع من التقسيم ، وحققوا تقدما ملحوظا في
الحضارة والثقافة الانسانية . هم أصحاب العمل العقلي ، ألا وهم أهل الفكر .

ولكن عندما ظهرت السياسة على مسرح التاريخ وحدث عليه « اختها الكبرى »
أي الاخلاق التي ظهرت كوسيلة لتنظيم السلوك الانساني مع بداية ظهور العلاقات
الاجتماعية في صورتها الأولية .

وبعد أن مر التنظيم الأخلاقي خلال جميع العصور التاريخية عاد فظهر
اليوم في كل موقف اجتماعي تتمثل فيه العلاقات المتبادلة الأولية أي علاقة الفرد
مع جماعة من الناس . وذلك لأنه في هذا النوع من التنظيم - خلافا للقانون مثلا ،
حيث تمارس أجهزة الدولة أساليب القسر والقهر - يبرز دور التشييع الفردي
المستقل . ذلك أن المعيار الاخلاقي لكي يؤدي وظيفته يتطلب وعيا « واردة حرة ،
وتحملا حرا للمسئولية ، أي يتطلب حرية الاختيار لدى الشخص الذي يتمتع
بالمساواة في الحقوق مع غيره من أعضاء جماعة معينة .

يضاف الى ذلك أن الاخلاق تؤدي دورها الفعال في كل جماعة أي في كل نوع
من أنواع الهياكل الاجتماعية التي لا توجد فيها مصالح متناقضة أو متعادلة سواء
في دائرة العلاقات الصغرى أو الكبرى . ولكن التاريخ خلق في المجتمعات الطبقية
الدولة والسياسة والقانون وهذا - بالطبع - تظهر وظيفة الاخلاق أيضا ، فتظهر
مبادئ : الحرية ، والاخاء ، والمساواة ، والعدالة ، والاستقلال ، والسلام ، والأمن ؛
وتتخذ كل هذه المبادئ مظهرها الأخلاقي بصورة محددة وثابتة ، وفي دائرة العلاقات
الاجتماعية الكبرى يقوم التنظيم السياسي والقانوني بالدور الرئيسي . أما في دائرة
العلاقات الاجتماعية الصغرى فان الاخلاق تؤدي وظيفتها الاجتماعية الى أقصى درجة ،
اذ يتصرف الفرد أو الشخص أو المواطن كما يتصرف الفرد الذي يعيش بين ملايين
الناس .

والواقع أن هذا المجال أي مجال العلاقات الصغرى هو أول مجال تؤدي فيه
الاخلاق وظيفتها بطريقة مباشرة . ويمتاز هذا المجال بأن المطالب الجماعية (التي

يكن وراءها مصلحة جماعية معينة ، مطردة ومشتركة) تتعلق مباشرة بأعضاء الهيئة الاجتماعية . والمجال الاجتماعي الرئيسي الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها هو مجال الحياة الخاصة أو المجال غير المنتج ، مجال الاستهلاك في الحياة الاجتماعية . وهنا تظهر مشكلات الحياة العائلية اليومية ، كما تظهر المشاعر الودية الشخصية . والعادات والتقاليد ، والاستهلاك ، والنقل ، ووسائل التسلية الجماعية ، والترويح الثقافي ، والألعاب الرياضية ، والنظام العام ، والصحة وآداب المعاشرة والمجاملة .

والمجال الاجتماعي الثاني الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها هو البناء العلوي في المجتمع . وهنا يظهر التأثير غير المباشر للأخلاق وتفاعلها مع العوامل ذات الطابع الأيديولوجي . ومن الطبيعي أن يتبنوا تفاعل الوعي الأخلاقي مع الوعي السياسي والقانون مكان الصدارة في هذا المجال . ثم يليه في المكان الثاني تفاعل الأخلاق مع الفلسفة والعلوم الاجتماعية والفن والدين باعتبارها أشكال الوعي الاجتماعي التي تفرق عن العلاقات الاقتصادية . وأهمية هذا المجال الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها الاجتماعية واضحة كل الوضوح في المجتمعات الحديثة المتقدمة من الناحية العلمية والثقافية . ذلك أن الآراء المسمنة بالحجج الأيديولوجية والبواعث الأخلاقية ، والمبادئ الأخلاقية التي يسرى مفعولها من خلال الأحكام القانونية ، والمثل الأعلى الأخلاقي القائم على أسس فلسفية ، والمشكلات الأخلاقية العملية التي يتم بحثها من الناحية الاجتماعية ، والعنصر الأخلاقي الأساسي الذي تشتمل عليه الصور الفنية ، والمطاط الدينية الأخلاقية ، كل هذه القيم والمعاني الأخلاقية ذات أهمية مزدوجة : فهي من جهة تكشف لنا عن الوظيفة الاجتماعية للأخلاق ، ومن جهة أخرى تكشف لنا عن الدور الخلاق الذي يقوم به أهل الفكر على اختلاف طوائفهم بالتفاعل الوثيق مع منجزات الثقافة الأخلاقية الحديثة .

والمجال الثالث الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها الاجتماعية هو ظواهر العملية الانتاجية ، أي الظواهر المتصلة بالعمل . وهنا تتفاعل المعايير الأخلاقية مع المعايير التكنولوجية بحيث يساعد كل منهما الآخر . ويستخدم مفهوم التكنولوجيا نفسه بأوسع المعاني الممكنة ، إذ يتضمن جميع أنواع القواعد والمعايير والدلالات والبرامج المستمدة من الطابع الخاص الذي يتسم به نشاط عمل معين . والأساس الحقيقي العام لهذا النشاط يكن في التفاعل بين الإنسان والطبيعة . موادها وطاقاتها . ولذلك فإن القواعد العامة التكنولوجية ليست ذات طابع أيديولوجي . والمادة أن هذه القواعد العامة لا تعكس أية مصالح ذات طابع طبقي أو سياسي ، بل هي تطبيق عمل لقوانين طبيعية وبيولوجية وجيولوجية ومتيورولوجية (خاصة بالظواهر الجوية) وفيزيائية وكيميائية الخ . ويمتد مجال هذا التطبيق العملي من الطرق القديمة لاعداد الخبز ، وتربية الحيوانات الأليفة ، الى الآلة البخارية والقوة الكهربائية ، الى استخدام الطاقة الذرية في الأغراض السلمية والعسكرية ، والصواريخ الكونية والمحطات المدارية .

ولكن المعايير الأخلاقية إذ تتفاعل معها تحتفظ من حيث المبدأ بكيانها واستقلالها ، وليس في هذا التفاعل شيء من ذلك الامتزاج القائم بين المعايير الأخلاقية والفكر السياسي والقانوني والفني والديني . بيد أن المعايير الأخلاقية والمعايير التكنولوجية تتفاعل ويساعد بعضها بعضا الى حد ما ، والواجب الأدبي (الأخلاقي) لا يتخذ في هذه الحالة صورة الأمر السياسي أو الالهي ، ولكن صورة الالتزام الشخصي بتنفيذ تعليمات تكنولوجية ملموسة خارج نطاق الواجب الأدبي . وهنا تستلزم

التفافة الأخلاقية بالضرورة نرساً من الثقافة التكنولوجية والمهنية ذات التخصص الدقيق . والعكس بالعكس . . ولا يتأثر مضمون المايير التكنولوجية بمضمون الواجب الأدبي ، فهذا الأخير لا أثر له إلا أن يحفز المرء الى الاخلاص في تنفيذ التوجيهات التكنولوجية تنفيذاً دقيقاً في الوقت المناسب على النحو الذي تقضى به الأصول الفنية ، وبديهي أن تنفيذ هذه التعليمات لا يتوقف على تمسك المرء بأهداب الفضيلة . ولاضرب لك مثلاً يوضح هذه القضية : ذلك أن الكاهن الذي يبلغ الغاية في الفضيلة ، واستوفى المؤهلات التي تعينه على أداء مهام وظيفته الدينية الجليلة ، لا يستطيع اجراء العمليات الجراحية التي لا يستطيع اجراءها الا الجراح الماهر . .

وهذا المجال الذي يتم فيه تبادل المساعدة بين المايير الاخلاقية والتكنولوجية يوضح لنا بعض جوانب المشكلة التي نحن بصدها ، ويبان ذلك أن العوامل الأساسية في النشاط الاجتماعي هي أهل الفكر الذين يتسمون بطابع تكنولوجي أي الذين يعملون في حقل العلوم الطبيعية والرياضية والتقنية . والذين تحدوهم حياتهم المهنية الخاصة للبحث عن الحقيقة واكتشافها في العالم الطبيعي الخارجي أي عالم الحقائق غير الاجتماعية . وهذه الحقيقة الأولية « العادية » لا تتسابه - من حيث المبدأ - المصالح الاقتصادية ، والسياسية ، والقومية ، والطبقية ، والدينية ، والعنصرية ، الخ . ذلك أن هذه الحقيقة تعتبر مستقلة تماماً عن هذه المصالح . ولهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن ينتشر بين هذه الفئة بخاصة ذلك الإيمان الراسخ بإمكان القيام بأبحاث خلاقة مستقلة عن السياسة .

ومما تقدم نرى أن الاخلاق ذات مجال واسع جداً من النشاط الاجتماعي ، ذلك أن التنظيم الاجتماعي يشمل بطريقة مباشرة وغير مباشرة (أي بالتفاعل مع المايير الأيدولوجية والتكنولوجية) كافة جوانب الحياة الاجتماعية ، بل هو يتصل في الواقع بحياة وأقدار الملايين من الناس .

والسياسة هي أيضاً عمل اجتماعي ينظم السلوك ، ويؤثر في ملايين الناس ، ولكن التنظيم السياسي والقانوني يشمل ملايين المواطنين عن طريق التنظيمات والهيئات الاجتماعية الكبرى ، أي الطبقات الاجتماعية والأحزاب السياسية ، ونقابات العمال ، والهيئات الحكومية ، والطوائف القومية ، والهيئات الدولية .

والتنظيم الأخلاقي يشمل في المقام الأول ملايين الناس عن طريق كل هيئة اجتماعية فردية صغيرة كالأسرة ، والفصل المدرسي ، والأصدقاء والأقارب ، والجماعات التي تتكون على أساس الهويات المختلفة ، الخ . والواقع أن الاخلاق هي منظم « عام » للسلوك . ولكن ذلك يصدق قبل كل شيء على الفرد القائم بنفسه والجماعات الصغيرة التي تفكر وتتصرف بأسلوب واحد . وبعبارة أخرى التنظيم الاخلاقي يجعل كل فرد في الجماعة يفكر ويتكلم ويتصرف بالنيابة عن غيره ، ومن ثم بالنيابة عن الناس جميعاً . وهذا ليس من قبيل الصدفة ، فمن قديم الأزل كانت الاخلاق وما تزال هي الجسد الذي يحمل الروح العامة الجماعية . ولذلك فإن الحجج الاخلاقية مطالبة اليوم بذلك الواجب الشاق الذي تفرضه الضرورة ، واجب بث الروح الاجتماعية وغرس الفضيلة ونشر العدالة في كل مكان ينذر فيه الصراع الاجتماعي بحوادث انهيار في المجتمع . وقد ازدادت خبرة الانسان في مجال الوعي الأخلاقي على مدى

التاريخ ، وحافظت هذه الخبرة بدرجة كبيرة جدا على بقاء ذلك الطابع العام الجماعى للعلاقات الاجتماعية .

وهذا هو السبب فى أن أهل الفكر يميلون كثيرا الى وجهة النظر الأخلاقية ولديهم من الأسباب المهنية الحقيقية الأخرى ما يدعهم أن يتحدثوا ويعملوا باسم « الإنسان والانسانية » . ومن هذه الأسباب أن القيم الروحية التى يتبعونها تتغلب بسهولة على روح التمزق والخصوصية والعداوة التى تنسم بها القيم والمصالح المادية . وإنك لتجد أن القيم الروحية هى من حيث المبدأ انعكاس وتعميم وتنظيم للقيم المادية . ولكنها استغلت ما لها من استقلال نسبي ، فتجاوزت اطارها الاجتماعى الاصلى ، وكونت عالما مستقلا لها هو عالم القيم الروحية المعروف . وليس من قبيل الصدفة على الاخلاق أن نجد فريقا كبيرا من أهل الفكر يؤكد استقلاله المطلق ، ويبدى استعداده للدفاع عن « سلامته الاقليمية » و « سيادته » و « حريته » و « استقلاله » عن « تسلط السياسيين واستعمارهم » ويهمننا كثيرا فى هذه الحالة أن نعرف أن مفهوم الانسان والانسانية هو نتيجة القدرة على التعميم التى يمتاز بها أهل التفكير النظرى . ولذلك يعتقد أهل الفكر باخلاص أن لديهم مبررا أكبر وحقا أعظم فى التحدث باسم الانسان والانسانية من السياسيين (ليس المقصود بالطبع هنا « كل مفكر » و « كل سياسى ») .

ولذلك جرت التقاليد على أن يرى فريق كبير من أهل الفكر فى السياسة أنها ظاهرة ذات طابع اجتماعى كبير تتصل بالمصالح المادية الاساسية للملايين الناس . كما تتصل بحياتهم وأقدارهم . كما ينظرون الى المصالح السياسية للملايين من الناس ، وللبنية جمعاء من وجهة نظرهم الخاصة . وعلى أساس نظرتهم الأخلاقية الشخصية .

وهذا ليس أمرا سيئا فى حد ذاته . بشرط أن يكون ذلك صادقا وخقيقيًا فعلا بالنسبة لكل حالة قائمة بذاتها فى الحياة الاجتماعية ، وبشرط أن لا تكون دعوى الأمانة والاخلاص ستارا للوهم ، وبشرط أن يكون « الذاتى » تعبيرا صحيحا ودقيقا عن « الموضوعى » . ويحدث عكس ذلك - على الأقل - عندما يقاى الفرد المتكبر المتحرر المستقل فى فرديته وذاتيته « غير المتحيزة » الى درجة أنه يتناسى ما تنطوى عليه ذاته من ضروب الأنانية بل من ضروب العصبية القومية والعنصرية والطبقية والدينية . وهذا أيضا موقف سياسى واقعى . وبإله من موقف سئ !



تتجل الصلة بين الكيان الفردى والاجتماعى ، بصورة طريفة ومتميزة ، فى موقف أهل الفكر من السياسة .

وأول ما يجب علينا فى هذا الصدد هو عدم السعى لتحقيق الفردية المعروفة كفاية فى ذاتها . بل السعى لتنمية الفرد بالقدر الذى يحده للبحث عن الصلات الوظيفية الطبيعية التى تربطه بالبيئة الاجتماعية وتجعله يعتمد عليها . وأبرز ما يطالعنا فى هذا الصدد اعتماد الفرد على النظام السياسى . ومن بين المشكلات العديدة المتصلة بهذا الموضوع سنقصر بحثنا على العلاقة بين مفهوم « الفردية » ومفهوم « الديمقراطية » . وأول ما نلاحظه هو أن أية محاولة لصنغ أى نظام سياسى بالصيغة

الديمقراطية لا يمكن أن تتضمن تنمية الشخصية الفردية إلا بمعنى معين ، وفي حدود معينة . وبدبى أننا لا نقصد بتنمية الفرد هنا تنمية أفراد متفوقين بأعيانهم ، بل نعى تنمية الأفراد على نطاق جماهيرى . وفي هذه الحالة يجب علينا أن نراعى عند تنمية الفرد (الشخصية الفردية) فى المواطن الاحتياجات الضرورية لكل المواطنين الآخرين . بحيث يعيش الفرد فى وثام معهم . ومعنى ذلك هو الحد من النزعة الفردية بالقدر الذى يقتضيه مبدأ المساواة بين المواطنين . ومن هذه الزاوية يتضح لنا أن العبارة المشهورة « الفردية الفكرية » أو فردية المفكرين ، برغم ما فيها من جاذبية براقة ، تدل على فقر أخلاقى شديد . ذلك أن مفهوم هذه الصابة لا يتسق مع ثراء الحياة الاجتماعية ولا مع احتياجات البيئة الاجتماعية الديمقراطية .

هذا والدور الذى يحدد المبدأ الاجتماعى فى العلاقة بين أهل الفكر والسياسة ينبع طبيعياً ومنطقياً من طبيعة هذه العلاقة الاجتماعية . ومن الواضح أنه يجب التنبؤ به صراحة فى هذا المجال بأننا لا نوافق من حيث المبدأ على الرأى الساذج الذى يمتور الكيان الاجتماعى بأنه مضاد للكيان الفردى . ويرغم ما يمتاز به الكيان الاجتماعى من سمات مميزة نوعية فلن يكون له فى نظرنا أى معنى أو مبرر ما لم يشمل مجموع المصالح المشتركة للأفراد التى يتألف منها هذا الكيان . وبعبارة أخرى نقول أن العلاقة « الفردية - الاجتماعية » يجب أن تفهم لا على أنها تنطوى على تناقض معنوى وميكانيكى وميتافيزيقى . بل على أنها عملية اجتماعية حية من عمليات التفاعل الخلاق بين أفراد الجماعات التى تعيش فى وسط اجتماعى معين خال من الطقيلة الاجتماعية . وفى مثل هذا الكيان الاجتماعى تكون الروح الاجتماعية هى المسيطرة ولا يتضمن هذا الكيان فى صورته العامة مجرد سيطرة الروح الاجتماعية بل أيضاً سيطرة التجربة الاجتماعية على الفرد ، وإدراكه الشخصى للمصالح والاتجاهات الاجتماعية الأساسية ، وتحويل صوت الرأى العام إلى اعتقاد شخصى أى إلى صوت ضميره الذاتى . ومن الطبيعى أن نرى فى هذه العملية للدور الهام والفعلال للمبدأ السياسى . ولكن السياسة هنا لا تصبح سياسة محضة وبسيطة ، بل يصبح المطلب السياسى اعتقاداً أخلاقياً أى اعتقاداً مستقراً فى ضمير الإنسان الشخصى .

والواقع أن عملية « التجميع » (أعضاء الطابع الاجتماعى) تتضمن حتماً عملية « التسييس » (أعضاء الطابع السياسى) كعنصر عضوى فيها ، أو بعبارة أخرى يعتبر التجميع فى مظهره الأول والرئيسى ضرباً من عملية التجميع السياسى ، وهذا التعبير الأخير الذى يوصف فيه التجميع بأنه سياسى ينطوى على تخصيص وتقييد لفكرة « التجميع » . ولكن هذا التخصص والتقييد له أيضاً جوانبه الإيجابية ، لأنه يعكس الدور الرئيسى للنظام السياسى الفسرعى الذى هو جزء من النظام الاجتماعى الكلى .

وفى عملية التجميع السياسى تبرز ضرورة الاحاطة التامة العملية بمشكلات ومطالب الحياة السياسية الحقيقية ، وبالضرورة السياسية كضرورة اجتماعية مادية ، كتعبير عملى مادى عن الضرورة التاريخية .

والضرورة لا تقتصر هنا على وجوب الفهم « الواضح » و « الصحيح » للوضع السياسى ، بل تشمل كذلك اتخاذ موقف عملى صحيح إزاء الاتجاهات السياسية المنظورة ، وإزاء الاتجاهات ذات الأهمية الاستراتيجية . ويدخل فى ذلك بالطبع المسائل المتصلة بالتربية السياسية ، والدعاية السياسية بكل جوانبها السلمية

والإيجابية ، وضرورة اكتساب بعض الصفات السياسية وبعض الأساليب التنظيمية الخ .

ومن الصعب أن نقول ان رجال الفكر يتحمسون لفكرة التجميع السياسى بوجه عام ، والبعض عناصرها بوجه خاص . ومن ذلك - على سبيل المثال - مسألة «الانضباط» (النظام) الذى تجب مراعاته فى كل ضرب من ضروب التنظيم السياسى : كالدولة ، والحزب ، ونقابات العمال . والتنظيمات القومية . والدينية . والعنصرية ، الخ . ذلك أن الانضباط السياسى يعد فى أغلب الأحيان العدو رقم (١) لطبيعة الفكر نفسها ، والعدو الأول لحرية ، وضميره ، وشرف مهنته ، وكرامته الانسانية ، الخ . وبالطبع يجب علينا أن نقول فى هذا المقام انه كما توجد أنواع مختلفة من السياسة توجد كذلك أنواع مختلفة من الانضباط . ولذلك تصبح المشكلة هى مشكلة المعيار الذى يمكن به تقويم الأنواع المختلفة من السياسة والانضباط .

على أن الانضباط فى حد ذاته يمكن ان يكون واعيا أى اختياريا يرقى الى درجة الزعى الاخلاقى أى يصبح نوعا من ضبط النفس . وفى هذه الحالة يكون الانضباط نتيجة قرار اتخذها الإنسان بملء حريته واختياره ، واستوحاه من الإرادة الحرة النابعة من ضميره . ولكن هناك أيضا الانضباط الإدارى والعسكرى والمهنى الذى يفرض على الإنسان من الخارج ، ولا يتطلب من حيث المبدأ رضا الإنسان عنه فى قرارة نفسه . ولا يهمنى هنا البحث النظرى فى الانضباط الذى يفرض على المرء فى ظل النظام الدكتاتورى والارهابى أى خلافا لمطالب التقدم الاجتماعى .

وأهم من ذلك تأكيد أهمية التجميع السياسى فى عصرنا . ولا يقتصر ذلك على الاعلاء الموضوعى لدور السياسة كعامل فى الحياة الاجتماعية يختلف نوعيا عما كان عليه فى السنوات والقرون الماضية ، بل يتعداه الى الاستخدام الموضوعى لأنواع أخرى من الأنشطة الاجتماعية ظلت بمعزل عن المجال السياسى ، ولكنها تدخل اليوم فى فلك السياسة كعناصر أساسية . ومن الطبيعى فى هذا المقام أن نفكر فى الانتاج العقل ، وما يتصل به من المهن العقلية .

ولنأخذ - على سبيل المثال - ذلك الفرع الأساسى والهام من فروع الانتاج العقلى ألا وهو « العلم » . وفى القرن العشرين - العصر الأكبر الذى حدثت فيه التغييرات الاجتماعية والتكنولوجية الثورية - تطور دور العلم ودور حامله - المفكرين العلميين - تطورا واضحا لا جدال فيه . وسنقتصر فى هذا المقام على ذكر بعض المشكلات الأخلاقية والسياسية فى حياة المفكرين العلميين .

والطابع الأساسى الذى يغلب على دور العلم فى الحياة الاجتماعية المعاصرة ، وأهميته الاجتماعية المتزايدة ، وبالتالي أهميته السياسية ، ويتجلى فى التعريف المشهور : « العلم قوة إنتاجية مباشرة » . ومن بين المعانى العديدة التى يشتمل عليها هذا التعريف أن العهد « الرومانسى » القديم ، عهد البحث العلمى المستقل ، عهد الباحث العلمى المنفرد كالدكتور فلاوست الذى عاش فى عزلة عن العالم ، قد مضى الى غير رجعة . ذلك أن المشكلات العلمية الأساسية اليوم متصلة باحتياجات الحياة الاجتماعية وقد تعددت هذه المشكلات وتعقدت ، بحيث لا يمكن أن تخلو أى جماعة علمية منظمة على احسن الطرق الديمقراطية من بعض الأوضاع الداخلية كالتسلسل الهرمى فى ترتيب الوظائف ، والنظام ، والتنسيق ، كما لا تخلو من كفاياتها الفردية

ومستوليات أعضائها من الأفراد ، وتعدد الرؤساء والمرعوسين . هؤلاء يعملون في السجام تام مع تمتعهم بحرية الفكر والبحث العلمي الخلاق . هذا ما يلاحظ من معاني التعريف المذكور ، في المقام الأول .

وفي المقام الثاني يجب أن نشير إلى هذه الحقيقة الأساسية التي دار حولها البحث والنقاش . ألا وهي مسئولية العالم الأدبية عما يمكن أن يترتب من نتائج على اكتشافاته العلمية وتطبيقها . ولا ريب أن الطاقة الفكرية والازمات البيئية من أبلغ الأمثلة التي تبين لنا أهمية هذه المسئولية الأدبية والسياسية المتصلة بحياة الكوكب الذي نعيش فيه . وهذه الأمثلة توضح بجلاء أن حل هذه المشكلات لا يمكن أن يتم إلا بطريقة جماعية ، وذلك بتضافر جميع الجهود القومية والدولية ذات الطابع الحكومي وغير الحكومي والطابع الدولي .

ولذلك تتركز الأهمية السياسية لمسئولية العالم الأدبية في موقفه حيال « الحقيقة » ، قبل كل شيء . ومن الطبيعي أن الكشف عن الحقيقة الكامنة في الظواهر الطبيعية والاجتماعية والعقلية - « الحقيقة » ، والحقيقة وحدها ، ولا شيء سوى الحقيقة - هو الواجب الحتمي الذي يقع لا على عاتق رجل الفكر وحده ، بل أيضا على كل إنسان قادر على تحمل المسئولية عن أعماله . ويقضى الواجب الأخلاقي على الإنسان لا بالبحث عن الحقيقة في الظواهر التي يدرسها فحسب ، بل يقضى أيضا بأن يقتصر الكشف عنها بتطبيقها تطبيقا عمليا واجتماعيا لخدمة الإنسانية .

وهناك كل المشكلات التي لا ينكر أهميتها أحد ، ويزداد اعتراف الأمم والفئات بها يوما بعد يوم ، بصراحة ووضوح . واليوم نرى أن مشكلة الأهمية الأخلاقية للنشاط العلمي ليست سوى تعبير خاص عن أهميته السياسية والاجتماعية العميقة . وقد تجلّى التعبير المادى عن هذه الأهمية خلال عدة سنوات في ممارسة التعاون الثقافي والعلمي الدولى ، كما تجلّى في نشاط الهيئات الدولية من حكومية وغير حكومية ، وأظهر ما يكون ذلك فيما تمارسه هيئة اليونسكو ، فقد أقر المؤتمر العام الثامن عشر الأخير لهذه الهيئة توصية بشأن النظام الأساسي الذي ينظم عمل الباحثين . وهذه الوثيقة المشهورة التي تم وضعها خلال عدة سنين هي ثمرة الجهود المشتركة التي بذلها أخصائيون ينتمون إلى كثير من البلاد . وقد تضمنت الوثيقة بيانا واضحا لدور رجل العلم في عصرنا سواء على المستوى القومى أو الدولى .

وابرز ما جاء فيها هو الفصل الذى يتحدث عن وظيفة الباحث العلمى ، وينص صراحة على أن يكون الباحث على وعى بخدمة مصالح مواطنيه ، وخدمة مصالح الإنسانية على حد سواء . ومن ثم ورد فيه عدد من الواجبات المحددة التي تعبر عن مسئولية العلماء العلمية الذين يحق لهم كما يجب عليهم :

١ - أن يعملوا بروح الحرية الفكرية ، وأن يتابعوا البحث عن الحقيقة العلمية ، ويفسروها ، ويدافعوا عنها ، كما يرونها .

٢ - وأن يسهموا في تعريف أهداف وغايات البرامج التي يشتركون فيها ، وتحديد ما يجب اتخاذه من الوسائل التي تتسم بطابع المسئولية من الناحية الإنسانية والاجتماعية ، والبيئية .

٣ - وأن يمتدوا عن رأيهم بحرية فيما لبعض المشروعات من قيمة انسانية
أو اجتماعية أو بيئية .

٤ - وأن يتسحبوا في النهاية من هذه المشروعات اذا أمل عليهم ضميرهم
ذلك .

٥ - وأن يسهموا بطريقة ايجابية وبناءة في اقامة صرح العلوم والثقافة والتربية
في بلادهم ، وتحقيق الاهداف القومية ، والعمل على اسعاد مواطنيهم . وتحقيق المثل
العليا والاهداف التي تتوخاها الأمم المتحدة .

وقد بحثت أيضا المشكلات الأخلاقية للعلماء في ندوة هامة نظمتها اليونسكو
في يولييه ١٩٧٤ بباريس موضوعها : « العلم ، والأخلاق ، وعلم الجبال » . وكان
الإنجاء السائد - بصرف النظر عن بعض الآراء الفردية في التفاصيل - يدعو بصفة
قاطعة لتعزيز مسئولية العلماء الاجتماعية والأدبية . ولذلك أكد العالم الطبيعي
الأمريكي المشهور « جيرالد هولتن » في بحثه بصراحة أن « العلم هو العقل العلمي
لا العقل المحض ، ولذلك يست بصلة لأحد لها الى المشكلات الأخلاقية ، والقانون
الأخلاقي » . ومن ثم يؤكد الأستاذ هولتن صلة العلم بالفرصة الأخلاقية المغروسة
في نفس الانسان ، وبالتطور الأخلاقي الشخصي ، ويسترشد في هذا الصدد برأي
افضحت الذي أعرب عنه في الاحتفال بذكرى « كوري » في ١٩٣٥ حيث قال : « ان
الصفات الأخلاقية التي يتجلى بها العالم ربما كانت اعظم أهمية لجيله وللمجى التاريخ
من ثمرات فكره . ذلك أن هذه الثمرات تتوقف - الى حد أكبر بكثير مما يتصور
الناس - على قدر أخلاقه » .

وقد أكد يورى ديمكوف ، أستاذ الفيزياء بجامعة لينينجراد ، في بحثه ازدياد
الدور الاجتماعي للعلماء وازدياد مسئولياتهم الاجتماعية النابعة من التطور الذاتي
للعلم ، ومن الأهمية المعاصرة الاجتماعية لاختراعاته . ومن ثم ينتهى الى هذه النتيجة :
كلما ازداد العلم أصبح غير محايد من الناحية الأخلاقية ، اذ يجب على العالم في كثير
من الأحوال ان يتسلح بأكثر قدر من الحرص والحذر ، لأن أعماله قد تؤدي الى نتائج
ليست في الحسبان ، ومن ثم ازدادت رغبة العلماء في تحويل المسئولية الشخصية
الى مسئولية جماعية » . ثم يستطرد قائلا : « لما كان العمل العلمي خلافا كالعمل
الفنى فإن العمل العلمي نفسه ، وما يكتشفه الفرد والجماعة من أسرار الكون ، يبعث
في النفس غاية المتعة واللذة ، وبذلك يتحول العمل من لعة كما جاء في الكتاب
المقدس الى متعة . لأنه يكشف عن المواهب الكامنة في نفس الانسان . والعلم - في
الوقت نفسه - يزود الانسان بالآلات الصناعية والزراعية ، وبذلك يريح الانسان من
عناء العمل الشاق ، المحل ، الكريه ، غير الخلاق » . ويختتم الأستاذ ديمكوف حديثه
بقوله : « هنا يتجلى التحول الهام الذى طرأ على مسئولية العالم الأدبية ، وعلى العلاقة
بين الانسان والعمل ، وهو أمر لابد منه لاحراز التقدم الاجتماعي » .

وبعبارة أخرى نقول ان الباحثين باعتبارهم « طلابا للحقيقة » وباعتبارهم قوما
على علم تام بهذه الحقيقة وتطبيقها الاجتماعي الفعال وبناتج هذا التطبيق وأهمية
هذه النتائج لا يقبلون - ولا يمكنهم أن يقبلوا - أن يعيشوا بمعزل عن المجتمع على
الطراز الرومانسى القديم . فاليوم - أكثر من أى وقت مضى - لم تعد النظرية العلمية

أو البحث العلمى النظرى عالما نائيا من عوالم الاحلام المجردة . والمآرب الفردية المنعزلة، بل أصبحت نتائج البحث العلمى تكتسب - طبقا لطابع هذا البحث - درجة ما من الأهمية الاجتماعية العامة . وبالتالي الأهمية السياسية . ولذلك فإن العلاقة بين البحث العلمى والسياسة لا تشبه العلاقة القديمة المتناقضة ، تارة «مع» وتارة «ضد» السياسة، بل هى تنطوى على موقف صحيح وواقى ازاء نوع محدد من النشاط السياسى والبرامج السياسيه والاهداف السياسيه التى يجب ان نخدم التقدم الاجتماعى .

ان مشكلة « تجميع » نشاط الباحث العلمى هى فى حد ذاتها حقيقة اجتماعية موضوعية . وهى ترتبط ارتباطا عضويا وتمتزج بمسئولية العالم بصفة خاصة وبمسئولية أهل الفكر بصفة عامة . وقد تحولت هذه المسئولية من مسئولية فردية ذاتية الى مسئولية اجتماعية موضوعية ، لا تنفصل جوانبها الأدبية والسياسية عن الجوانب العلمية المحضة . وعلى هذا الاساس نجد ان عملية تجميع النشاط العقلى هى اساس وجوهر ومصمون للنمو الفردى لأصحاب القيم الروحية على اختلاف أنواعهم . وبعبارة أدق يجب أن نتحدث عن عملية ثنائية متحدة تتألف من ركنين هما التجميع والتفريد . والركن الأول هو الركن الحاسم والعامل المحدد . وإذا فهمنا التجميع على هذا النحو ألفينا أن التجميع بوجه عام ، والتجميع السياسى بوجه خاص، لا يمكن أن يكون استحصالا للفردية ولا للشخصية . اننا نرى أن مشاركة أهل الفكر مشاركة فعالة فى الحياة الاجتماعية ، وأن الارتباط بين القيم الروحية التى يبتدعونها وبين احتياجات المجتمع والبشرية ، شرط ضرورى للنمو الفردى والازدهار الشخصى لأصحاب القيم الروحية . وبالطبع هناك أمور كثيرة تتوقف على المجتمع . وعلى النظام الاجتماعى القائم . وعلى النظام السياسى ومشكلاته اليومية ، وعلى اسلوب الحكام وطابعهم وأخلاقهم ، الخ . ولكن التاريخ لم يتركنا حتى فى أخرج الأوقات دون أن يقدم لنا أمثلة مقنعة . أن سقراط ، وجاليليو ، ومبيلنوزا ، وتشيرلشفسكى، وشيفتشينكو ، واميل زولا ، وتوماس مان ، وانشتين ، وأوبنهايمر ، قد قدموا لنا الجواب عن هذه الأسئلة . وليسوا هم دون غيرهم الذين قدموا هذا الجواب . ولا هم آخر من قدمه .

أهل الفكر ومسئولياتهم الأدبية والسياسية

المقال في كلمات

يتحدث هذا المقال عن موضوع يهم البشرية الآن في عصر يتميز بثورة عارمة في المعرفة العلمية والتكنولوجية اللتين تتقدمان بخطى حثيثة يكاد المرء يتصور أنهما تسابقان الزمن بل تتجاوزانه . ما علاقة هذا التقدم الحثيث بالقيم التي تدين بها البشرية ؟ أيحدث هذا التقدم في هذه القيم تغييرا ، أم أن هذه القيم راسخة في نفس الإنسان لا تتزعزع . هذا ما يحاول المقال تحليله ولكن بعمق فلسفي . أن الكاتب يستهل مقاله بشرح ماهية العلم بأن مهمته البحث عن تفهم الظواهر التي تدركها الحواس . ونحن نتوصل الى تفهم هذه الظواهر فهما صحيحا فإن هذا التفهم بطبيعته ذو علاقة بالمستقبل . أما علاقة التكنولوجيا بالمستقبل فعلاقة ليست محددة ، إذ أن المستقبل فيما يتعلق بها مستقبل نرغب في أن نجدته أو نتجنبه . والفارق بين المعرفة والتكنولوجيا أن المعرفة تهتم بالطبيعة التي تكون عليها الأشياء ، أما التكنولوجيا فتهتم بما يمكن أن يكون ، وتحاول أن تجلب ما يمكن في داخل دنيا الوجود عمليا . ومن رأى البعض أن القيم التي تسود مجتمعا ما تحدد مسارات البحث عن المعرفة التي يسعى المجتمع للتزود بها ، وهذا على نقيض أولئك الذين يقولون أن ما لدينا من قيم يتوقف على ما لدينا من معرفة . ولكل من الطرفين المتعارضين حججه التي يسوقها لتعزيز رأيه . أما علاقة التكنولوجيا بالقيم فيرى

الكاتب : داتيا كريشنا

تسلم في جامعة دلهي . وهو الآن أستاذ أول الفلسفة في
جامعة راجاستان ، وأستاذ زائر في كلية كارلتون وجامعة
هاواي . وكان عضوا في هيئة تحرير مجلة ديوجين من
١٩٦٠ الى ١٩٧٠ . ومن مؤلفاته : طبيعة الفلسفة (١٩٥٦) ،
تأملات في نظرية التغير الاجتماعي (١٩٦٥) الفلسفة
الاجتماعية ، الماضي أو المستقبل (١٩٦٩) ، التعليم الهندي
اليوم (١٩٧٣) ، هذا علم مقالات عديدة أخرى .

المترجم : رمزي يسى

مدير الارشاد والثقافي ، مدير مجلة القصة بوزارة الثقافة
ساجدا .

الكاتب ان القيم اذا أدركت ادراكا تاما فانها تستخدم كعامل اساسي في
دفع الانسان الى زيادة اتياده للمجهول . ولقد اثبتت على مرور الزمن
قيم جديدة على يد اولئك المصلحين الذين اصابوا للبشرية سلبا . ولكن
الحقيقة المؤكدة ان بزوغ قيم جديدة ليس من شأنه ان يجب القيم الاولى .
وتتمثل هذه الحقيقة في المأثورات العظمى في الفن والسياسة ، وربما
يصطب ذلك على ادراك الانسان للقيم .

يمكن ان يرمز الى العلم بوصفه البحث عن فهم ظواهر تدركها حاسة أو أكثر
بلغة الموجودات المسلم بها نظريا ، والعلاقات المتبادلة بينها على نحو ربما تكون فيه
الظواهر المدركة قابلة لاستنتاجها منها ، مع ظواهر أخرى لم يسلم بها ، وفيما يتعلق
بالحكم على صدقها وزيفها ، أو بالأحرى خصبها أو عمقها . وهذا التفاعل المتواصل
بين المسلم به نظريا والمدرك حسيما في البداية لذلك الشيء يجب أولا أن يكون مفهوما .
ولكن الأكثر ضرورة فيما يتعلق بذلك الذي لم يفهم بعد ، بل الذي يمكن أن يفهم
اذا كان المسلم به حقيقيا من الناحية النظرية ، فهو لب المشروع العلمي الذي وصلنا الى
ممارسته اليوم . ومن ثمة فان الافتراض النظري يربط الماضي بالحاضر ، وهكذا
يجعل البحث عن المعرفة مرتبطا على نحو جوهري بما يمكن أن يسمى علاقته
بالمستقبل .

ربما لا يظهر المستقبل بطبيعة الحال كنتيجة يستلزمها الافتراض النظري ،
ولكن ذلك لا يوجب غير تغيير في التعليم النظري لا التخلي عن ترابطه بالمستقبل . ومع

ذلك فالمستقبل الذى يرتبط به نوع من مستقبل معين هو شئ من المحتوم أن يكون من نوع معين اذا كان فهمنا للظاهرة التى نسعى لفهمها فهما صحيحا .

والمستقبل الذى ننشد الاتصال به نحن أنفسنا عن طريق التكنولوجيا مسن الناحية الأخرى ليس مستقبلا سابق التحديد ، انه مستقبل نرغب فى أن نحدثه أو نرغب فى تجنبه ووضع حد له وإحباطه . اننا غير محايدين ، ولا نستطيع أن نكون كذلك ازاءه . والرأى هو أنه مستقبل مشحون بالقيمة . مستقبل لدينا فيه آمال ومخاوف . نراه على أساس الأداء المستطاع الذى يجعل له تميزا . واذن فالمستقبل الذى يتصل به المشروع العلمى للانسان مختلف بمعنى أساسى عن ذلك الذى تتصل به التكنولوجيا ، ويكون بمعنى آخر رجحيا بطبيعته ، ومن ذلك أنه يتصل بمبدئيا بالنظرية المقترحة فى الماضى التى تؤثر فيه بصورة واقعية ، ومن ثمة فان العلاقة بالمستقبل تكون فى محيط اهتمام باناضى ، أو بالأحرى بنظرية تتعلق بالماضى لا ترى الا فى محيط الفهم .

ان كل الفهم بطبيعة الحال ليس متعلقا بالضرورة بافتراض الكينونات النظرية والعلاقات المتبادلة بينها ، واذا كان العلم مقتصر على فهم كهذا فمن الواضح أنه سيكون له شئ كالفهم غير العلمى للظواهر . والاحترام الفاعل للطريقة العلمية فى فهم الأشياء قد جعل الفلاسفة لا يهتمون الا قليلا بأى أسلوب آخر ، وأدى فى الواقع الى تشويه سمعة أولئك الذين اهتموا ببذل أية عناية كهذه . ويبدو ان الفلاسفة كانوا مفيدين بالاتفاق الثقافية لعصرهم بقدر اهتمامهم بالعقلانيات الأخرى . ومهما كانت الحال فان فهم المبتدعات الرمزية للانسان تكون بالقدر نفسه جزءا من المشروع الإدراكي ، مثل فهم ذلك الذى لم يتلدعه ، سواء أطلق عليه لفظ « علم » أم لا . والسؤال اللازم لمثل السياق الحالى لا بد من أن يتعلق بعلاقة فهم كهذا للتكنولوجيا والقيم ، وهل تظهر بعض الاختلافات الجوهرية من التى نبحثها فيما يتعلق بما يسمى « علما » بنوع خاص فى هذه الأيام .

ولو صرفنا النظر مؤقتا عن الفارق العميق بين الفهم على أساس الكينونات المسلم بها نظريا ، والعلاقات المتبادلة بينها من ناحية ، وفهم موضوع ما على أساس ذاته من ناحية أخرى ، فيمكن القول بأن نمط الفهم الذى يظهر فى التكنولوجيا أو عن طريقها يكون من نوع آخر ساكن . انه طريقة صنع الأشياء ، مهارة فى الأداء ، فهم للوسائل التى يمكن من خلالها تحقيق غاية أو بعض غايات . والمعرفة مهمة بالطريقة التى تكون عليها الأشياء . والتكنولوجيا من ناحية أخرى مهمة بما يمكن أن يكون ، وتحاول فى الواقع أن تجلب ما يمكن أن يكون فى داخل دنيا الوجود تجريبيا . فالتكنولوجيا إذن تتصل بالعمل الذى يحاول تحقيق غاية متخيلة من قبل ، وتعتبر مرغوبة ، ويظن كذلك أنها قابلة للتحقيق ، فهى إذن لا تفترض مقدما نظريات « المرغوب فيه » وحده ، وكذلك معرفة الارتباطات السببية التى ربما لا يمكن بدونها أن تستعمل على المستوى البشرى ، ولكن نظرية « المعقول » فى أن الراضات السببية المتقدمة يجب أن تكون مؤهلة لدفعها للعمل بالمجهود البشرى . ان ثلاثية السببية والعقلية والقيمة جوهرية لفهم العمل البشرى الذى يحتوى على التكنولوجيا بوصفها عنصرا ضروريا فى ذاتها .

لقد وصلت التفريات والتطورات الى الاعتماد على تغيرات في نظرياتنا في « المرغوب فيه » من ناحية . ومن الناحية الأخرى تعتمد على تغيرات في معرفه الذي يؤثر في فهمنا للارتباطات السببية وسهولة انقيادها للمعالجه البشرية البارعه والتوجيه . والعناصر الثلاثة بارزة تحليليا وواقعا حتى مع وجود علاقات حميمه بينها . وقد حاول كثيرون أن يجادلوا في أن الأولى وظيفة الأخيرة ، أو بعبارة أخرى أن ما نعتبره « مرغوبا فيه » يعتمد على المعرفه التي لدينا عن الإنسان والعالم . وقد أجرى جدل بالمثل حول أن القيم التي نسود في مجتمع ما ، كتفوق ، تحدد الاتجاهات التي يمكن للبحث عن المعرفة أن يتخذها في ذلك المجتمع ، ويمكن لكل من الطرفين المتناضين تقديم حالات معروفة جيدا لأثبات دعواهم ، ولكن هذا لا يثبت إلا أن التناقض إنما هو تناقض الظاهر فحسب ، وليس تناقضا حقيقيا . وهناك مجالات كثيرة توجد فيها أمثلة مماثلة للتحديد المتبادل ، حتى لو لم تكن سائفة لأولئك الذين لا يحبون إلا التحديد المرتب ذا الجانب الوحيد .

وربما توجد مع ذلك مظاهر مدركة حين نحدد نظريات « المرغوب فيه » كمجسد في ثقافة مجتمع الاتجاه الذي يمكن أن تتخذه التكنولوجيات ، وكذلك الأخرى ، حين تنزع المعرفة السببية التي يملكها المجتمع الى تقرير نظريات « المرغوب فيه » الذي يمكن أن يصل الى التفكير . ونظريات « المرغوب فيه نفسها » يمكن أن تعمل في مستويات كثيرة ، تتراوح بين تلك النظريات النوعية والواقعية ، الى تلك التي يحس أن تكون صفتها عامة وتجريدية . ولكون الأولى نوعية وواقعية فهي قابلة للفهم مع حسم الأمر الذي تفتقر اليه الأخيرة جوهريا . ويمكن أن نتحقق على أية حال إذا كانت تقريرية وعرضية . وتتراوح المعرفة السببية من ناحية أخرى بين التناقض الملحوظ من النتيجة التجريبية وتلك التي تندفع من العلاقة المتبادلة المسلم بها نظريا بين الكينونات المفترض وجودها لتعليل الظواهر الملحوظة . وأذن فانه ربما يتصادف في المراحل المبكرة للحضارة أن يكون الإدراك الثقافي للقيم هو الذي يقيد اتجاهات تطور التكنولوجيا ، في حين أنه من المراحل الأكثر تأخرا حين أصبحت معرفة العلاقات المتبادلة السببية نفسها أكثر اكتمالا واحكاما وتعقدا ، فإن التكنولوجيا المؤسسة عليها تبدأ في بذل جهد متزايد في التأثير على ما يبدأ الناس في اعتباره شيئا « مرغوبا فيه » .

ومع ذلك فقد نتحدث حتى الآن عن التأثير الثلاثي بين العلم والتكنولوجيا والقيم ، فإن استقلالها النسبي الذاتي يجب أن يكون باقيا في الذهن على الدوام . وللبحث عن المعرفة بعد مستقل خاص به ، وكل من المكان الذي يبحث فيه عن الفهم على أساس الكينونات المسلم بها نظريا ، وعلاقاتها المتبادلة ، وأين يتصادف أن يكون على أساس لقاء وجودي تجريبي مع الظاهرة أو الشيء نفسه . وعلاوة على ذلك كل معرفة كهذه يتصادف أن تكون تراكمية الصفة ، لا بمعنى أن المعرفة الراهنة تعتمد على الماضي وحسب ، ولكن حتى عندما تتغير نماذج الفهم والتفسير ، فإن المعارف المبنوذة ، سواء كانت مطروحة أو احتفظ بها في الخلفية وحسب ، تستمر متاحة للاستخدام في لحظة شعور العقل البشري ينفعها مرة أخرى ، ويستعيد نشاطها مع فائدتها . وليسبت النماذج نفسها غير متواصلة ومتراصلة بعضها مع البعض الى هذا الحد كما كان ينشد أن يعملها بعض المفكرين المحدثين في تاريخ العلم .

ويصدق هذا أيضا بمعنى آخر عن التكنولوجيا والقيم ، فإذا ما فهمت القيم مرّة وتجسدت في نظام رمزي من الممكن استساغته فإن هذا يفيد دائما كنقاط يورثية تدعو الإنسان لارتياحها على نحو أكثر عمقا ، وفهمها وتحقيقها في حياة الناس كما عاشوا فيها متماسكين ، وخلال زمن وجودي من ناحية ، وعلاقات إنسانية متبادلة متفاعلة من ناحية أخرى . ومع ذلك فإن مفاهيم القيمة الجديدة ليست بالغة السهولة بحيث تكتسب كمعلومات جديدة أو معرفة ، ولو أنه مما يتنافى مع الحقيقة تماما القول بعدم ظهور قيم جديدة على أفق الوعي البشري منذ عهد رسائل اليونانيين وبوذا أو المسيح وكنفوشيوس ، ومع ذلك فالحقيقة المؤكدة أن الشعور بذلك قد شمل كثيرين من الناس ، ويظهر الفارق الجذري بين إدراكنا للقيم من ناحية ومعرفتنا بالوقائع أو الحقيقة من الناحية الأخرى . وحتى حين يبرز إدراك جديد للقيم على الشعور البشري فإنه لا يبطئ الأول تماما . وهذه الحقيقة معروفة جيدا في حالة الماثورات العظمى في الفن والفلسفة ، ولكن ربما لا يصدق هذا بالنسبة لإدراك الإنسان للقيمة ، بسبب الحماسة الشديدة لكل من يدرك قيمة جديدة .

أما بالنسبة للتكنولوجيا فهي تعتمد على كل من المعرفة السببية التي يسيطر عليها الإنسان والقيم التي يدركها ، ومن ثمة يضمن أن لها سمات فريدة خاصة بها . وتؤدي التغيرات في المعرفة إلى زوال التكنولوجيا كأي إدراك جديد في عالم القيم ، ومع ذلك فإن الزوال الذي تسبب عن الأولى يرجع إلى إحلال تكنولوجيا أقل كفاية محل أخرى أكثر كفاية ، في حين أنه في الحالة الأخيرة يعزى إلى تغير الاهتمام بما كان ينشد إدراكه أو تحقيقه . ولكن بينما يكون التغير في المعرفة السببية أسرع نسبيا من التفكير في فهم القيم فإن الزوال الذي يعزى إلى الأول محتوم أن يكون بعيدا ، أكثر بعدا من ذلك الذي يعزى إلى الأخير . يضاف إلى هذا أن المعرفة تنزع إلى أن تكون تصاعدية ، بمعنى أن المعرفة الأسبق تحل محلها الأخيرة ، والزوال التكنولوجي الذي يحدثه هذا العامل يميل إلى أن يكون بطبيعته أكثر تحديدا بكثير من العامل الذي أحدثه التغير في إدراك القيمة عند شعب ما . ولا يميل الأخير مطلقا إلى أن يكون بمثل هذه الطبيعة الشاملة ، كان يحو السابق كلية أو يمتصه في ذاته . ومن ثمة فإن التكنولوجيات قد تحدث منذ البداية بقطب إدراك القيمة ، وتنزع إلى أن تستمر حتى بعد أن ينهت في المجال إدراك جديد للقيمة ، وكذلك بينما يميل معدل التغير في تراكم المعرفة إلى التزايد مع الزمن فإن معدل التغير التكنولوجي الذي يحدثه هذا العامل يميل كذلك إلى التزايد .

ويمكن الاعتراض بأنه بينما يكون الشيء التكنولوجي عملا لكل من القطب غير المتغير القيمة نسبيا وقطب المعرفة السريع للتغير الذي يمكن أن يترجم إلى تعبيرات سببية فإنه يجب أن يظل في حالة الوضع الراهن نسبيا ، ما لم يدفعه قداما في وقت

واحد كل من العاملين ، ويتصادف أن يكون حقيقيا الى حد معين . ومعظم التغيرات فى التكنولوجيا مجرد طرق مختلفة لعمل شيء واحد ، فيتصادف من ثمة أن يكون أكثر وضوحا منه واقعا ملائما . ومع ذلك فكما أن كثيرا من الأشياء التكنولوجية يتصادف أن تكون ذات طبيعة تصميمية آلية ، كأن تكون قادرة على تيسير ادراك قيمة أدركت حديثا ، فيمكن استخدام الوسائل القديمة لصالحها الخاص . ومن ثمة فحتى حين تكون التكنولوجيا كما هي ليس هناك إشارة الى أن قطب التقويم قد بقى دون تغيير . ومن ناحية أخرى قد لا يعنى التغيير فى التكنولوجيا بالضبط أن القيم الجديدة قد تابعها الشعب المعنى ، لأنه ربما تكون القيم القديمة أيضا قد اتبعتها بكفاءة أكبر التكنولوجيا الجديدة التى ظهرت فى الوجود بسبب التغيرات السببية فى المعرفة .

وادخال نظرية الكفاية فيما يتعلق بالتغيرات فى مجال التكنولوجيا يجلب فى الصورة معقولة نظرية « وسيلة الغاية » من ناحية ، ونظرية « النفقات المقارنة » . ومع ذلك فإن توسيع نظرية النفقات ، لتشمل نفقات ثقافية وبيئية ، يجعل التمييز بين معقولة « وسيلة الغاية » وما يطلق عليه « معقولة الغايات » أقل حسما أو أقل شأنا بطريقة أخرى مما كان . وحينئذ تكون اعتبارات « الكفاية » مرتبطة ارتباطا حتميا بما يمكن أن يسمى نموذج المعيشة أو نمط المعيشة ، وبخاصة حين تغطى اعتبارا للنفقات الواسعة التى ذكرناها على التو . فالتكنولوجيا اذن متشابكة مع الحياة كما نحياها دون فككها منها ، مرتبطة السعى فى عملية المعيشة لتكون ذات « معنى » بواسطة الانسان ، له وللآخرين ، ومن ثمة فإن اختيار تكنولوجيا معينة بالمعنى العميق هو اختيار لطريقة الحياة ، أو بالأحرى لوضع وتركيب تكون فيه الحياة جديرة بأن نحياها ، وتصير ذات أهمية ومعنى .

ولكن هل مسألة الاختيار بين التكنولوجيات بمعنى من المعانى أن البدائل مستعذات اختلافها هاما بصورة جوهرية « لأنواع المعيشة ذات المعنى » التى جعلها البديل المختار ممكنة وملائمة حقا بشروط عملية ؟ ألم يمنع الاختيار بواسطة أنواع معينة من الاختيارات كانت قد نمت بالفعل فى الماضى ، وكانت هذه الاختيارات ذات طبيعة من نوع يجعل المجتمعات أو المجموعات التى جعلت الاختيارات أقوى عسكريا واقتصاديا من تلك التى لم تكن فى مركز يسمح لها بالاختيار ، أو التى لم تستطع ذلك لسبب أو لآخر .

ان نوع التكنولوجيا الصناعية كالتى تطورت فى الغرب إبان المئتين عام الماضية لم يقتصر على إيجاد صعوبة فى التفكير فى أى بدائل بسبب ضخامة القوة العسكرية والاقتصادية التى أعطتها لهذه الأمم ، بل أيضا بسبب الهيبة التى بلغت حد الارتباط

بها لهذه الأسباب . ويمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن الدول المعروفة بالاشتراكية لم ترفض أنه تعدل نوع التكنولوجيا الصناعية المتطورة في الغرب . بل على الأصح واصلت اسرافا في المحاكاة دون تفكير في البدائل الأكثر انسانية وملائمة للطبيعة البشرية نسبيا بلغة المعيشة البشرية . والفارق الوحيد الذي بحثوا عنه وأكدوه كان في مجال التنظيم السياسي الاجتماعي الذي أمكن في رأيهم أن يحقق الامكانيات التي أتاحها الثورة الصناعية . والعلاقات بين تكنولوجيا الانتاج وتكنولوجيات النظام السياسي الاجتماعي من ناحية . وعلاقات كليهما بنماذج المعيشة ذات المعنى من ناحية أخرى . قلما كانت موضوع اهتمام معزز في الشرق أو الغرب . والموقف أشد تعقدا لأن كلا من الدول الاشتراكية وغير الاشتراكية لها فائدة ثابتة في تصدير نوع التكنولوجيا الصناعية التي طورتها الى دول العالم الثالث ، بدلا من مساعدتها على تطوير بدائل أكثر ملاءمة لحالتها .

وتكمن الوثاقة الفلسفية لكل هذا في أن العلم . وإن كان من الناحية النظرية محايدا ازاء جميع القيم باستثناء تلك التي تنتسب جوهريا الى مجالها الخاص ، يجب أن يكون قادرا على أن يستخدم في تطوير مختلف انماط التكنولوجيا الملائمة لمختلف الغايات ضمن التقييدات الواسعة التي فرضها تركيب المعرفة ، ولا يتصاعد في الحقيقة الواقعية أن يكون كذلك . انه يميل الى أن يتحدد كثيرا جدا ، لا بواسطة ضرورات الظروف التي تطورت فيها أصلا ، بل أيضا بتلك الأشكال الخاصة بها . التي تساعد على بناء تركيبات الهيمنة الاقتصادية التي تنزع الى اقصاء تلك التي لا تفعل هذا . واذاً فهناك نوع من قانون جريشام في مجال التكنولوجيا ، حيث الرديء يطرد الجيد ، مفترضا بطبيعة الحال أن ذلك الذي يؤدي الى هيمنة رجل واحد أو مجموعة أو شعب على أخرى شيء غير مرغوب فيه جوهريا على أساس القيم التي نضمها . والبحث عن بدائل غير زائفة في مجال التكنولوجيا الصناعية وأشكال النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على المقياس العالمي ، كما يتجسد في مشروع « نماذج النظام العالمي » و« جريدة » البدائل ، التي نشرت بإشراف رئاسة تحرير راجني كونايري العالم السياسي الهندي الشهير ، يعتبر خطوة سارة في هذا الانجاه . ولكن ما لم يصبح الشعور بالحرية فيما يتعلق بابتكار واحكام التكنولوجيات البديلة وأشكال التنظيم فانه يصبح مسيطرا كذلك على مدى واسع بين أهل الفكر . كالشعور بالحرية فيما يتعلق ببناء النماذج البديلة في ملاحقة المعرفة . وهناك تشابه قليل في التفكير بلغة البدائل التي تصبح جزءا من المناخ الفكري في ألمانا ، بل أكثر من هذا أن المطلوب تحليل مفصل لحياة التكنولوجيات وأشكال النظام وفكرة حاسمة عنها على أساس وجهة نظر متنوعة وواسعة عن الانفاق وما يدره من فائدة .

ومع ذلك كان يمكن أن يكون الموقف أكثر بساطة لو أن دور التكنولوجيا كان

محددا لجال الانتاج فقط . أو سنى بمعنى موسع لأشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى . ومع ذلك فمثل هذا لا يتصادف أن يكون هو الحال . والتكنولوجيا المعقدة والتقنية أكثر ما تكون مطلبا للسعى وراء المعرفة فى هذه الأيام . كما هى لأغراض الانتاج أو الدفاع أو النظام الإدارى . ومن ثمة فإن الفوائد الإدراكية نفسها تصل الى أملاء تطور الفائدة الثابتة فى انتاج نوع من التكنولوجيا المعقدة التى يمكن أن يوجهها جهاز صناعى من نوع معين وحسب . وتكنولوجيا القضاء مطلب مثير ، لكون كثير من الدول . حتى الصناعية المتقدمة . كان عليها أن تختار الخروج من السباق بسبب الحاجة الى الموارد التى يتطلبها نوع التكنولوجيا المذكور . ومع ذلك فالقضية الأكثر عمقا تتعلق بالتساؤل هل القيم التى تستلزمها متابعة المعرفة العلمية يجب أن تحظى بالأسبقية على جميع القيم الأخرى التى على المجتمع أن يسعى اليها . أو التى يجب أن تكون على نوع ما من التوازن . أو حتى تكون الواحدة ذات وضع أدنى من الأخرى . ويضاف الى ذلك أنها كمعرفة ، أو على الأقل كجزء كبير منها . تتحول الى تكنولوجيا التى يحاول بها الرجال والمجتمعات تحقيق مختلف غاياتهم ، ويصبح الزاميا تحديد الاتجاهات التى يمكن أن يتولاها البحث ، وبخاصة حين يتصادف أن يكون معظمها على النفقة ويحتاج الى تمويل كبير من الموارد العامة التى كان يمكن أن توجه الى فوائد بديلة . ويمكن أن يكون هناك قليل من الشك فى أن البحث عن المعرفة له قيمة فى ذاته ، ولكن حين تبدأ حاجته الى موارد ضخمة لمواصلته ، وحين يمكن أن يتخذ اتجاهات كثيرة تصبح مشكلة الاختيار ضرورية وصعبة معا .

ومبدأ الوسيلة والغاية الذى نفكر فيه فيما يتعلق بالمشكلات المتعلقة بالعلم والتكنولوجيا والقيم . وإن كان ملانبا لأجزاء كبيرة ولعظم أنواع التكنولوجيا ، قلما يمكن أن يوفر التقدير العادل لها جميعا . والواقع أن مبدأ الوسيلة والغاية لا يعانى من النفييد المشهور فقط . وهو أن الوسيلة ربما نأتى فى الوقت المحدد لتكون موضع رغبة . وتقوم بوصفها غايات بل أن التمييز أيضا فى كثير من المجالات لربما لا يكون مناسباً للتطبيق كلية . ولما كان كل فهم قد لا يكون من المجموعة العلمية فكذلك كل تقنية يمكن أن لا تكون تكنولوجية ، وإذا كلف لابد أن يقتصر التعبير فى ذلك على الذى يمكن فهمه جوهرى على أساس مبدأ الوسيلة والغاية وحده . ففى مجال الفنون مثلا من المعروف أنه بالرغم من وجود مثل هذا الشيء بوصفه تقنية فانه لا يؤدى مبادئاً وظيفته طبقاً لهذا المبدأ . وحيث يعمل من المفترض أن يكون فشلا للفنان ، بل انتهاكاً لقلدية وظيفته . ومع ذلك يمكن توسيع المصطلح « تكنولوجيا » لى يشمل التقنية ، ويمكن تحرير فكرة تخطيط مبدأ الوسيلة والغاية . وإن تم هذا فحينئذ يمكن إخراج التعبير من المحيط الأولى الذى كان يطبق فيه عادة ، ويوسع بحيث لا يغطى التقنيات المرتبطة بالفنون المختلفة ويتطور فى محيطها فحسب ، بل يغطى كذلك الفنون المرتبطة بالدين مثل اليوجا أو الزن أو التأمل فى ما وراء الخبرة البشرية .

ان التمييز بين تقنيات الفن والتقنيات المتعلقة بمختلف أنواع الدين والممارسات التأملية لا ينصب على أن الواحدة متعلقة بخلق شيء يمكن فهمه من الخارج فحسب ، في حين أن الآخر متعلق بخلق أو تحويل حالة من الوعي ، أو ربما تكون تلك التي يتعذر على آخر فهمها بصورة جوهرية ، أو على الأقل بالطريقة العامة كالأول . ويمكن الفارق الأصعب على الأصح في أنه بينما تظل التقنية في حالة الفنون متكاملة مع العمل النهائي للإبداع حتى إذا كانت غير ظاهرة على نحو كامل كأنها استغرقت واندمجت تماما في العمل نفسه ، وتظل في حالة الدين دائما وأساسيا غير متعلقة بالحالة التي ينشئ تحقيقها . والفن بدون تقنية غير قابل للتفكير ، والدين من ناحية أخرى بدون شعيرة ليس غير قابل للتفكير فيه وحسب ، بل هو على الأصح انكار له أساسا . وينكر الدين نهائيا كل التقنية ، بل كل الموضوعية مهما تكن ، والوضع الموضوعي من بعض النواحي هو أساس الدين كله فهو لا ينكر مطلق إمكانية أي دين آخر وحسب ، بل يرفض أيضا حقيقة فعل هذا الانكار ، ولذلك لا يعبر حتى أضعف حقيقة روحية لهذا الآخر من خلال قرار انكار وجوده أو رفضه .

ان العلاقات المختلفة بالزمن في شكل مستقبل كل من العلم والتكنولوجيا قد أشير إليها في بداية هذا البحث ، ولكن علاقة التقنيات بالزمن يتصادف أن تكون ذات نظام مختلف جدا في الفن والدين . والشئ المتدع في الفنون له طبيعة كهذه ، بحيث إذا كان ناجحا يعزل جميع العلاقات بالماضي والمستقبل ، ويقصر انتباه المرء على الحاضر وحده ، الذي يكون مليئا بذلك الشئ دون غيره ، ويعبر أداء أسمي للشعور الذي يتوقعه . وتكون حركة الزمن ساكنة أو بالأحرى متجمدة في اللحظة الراهنة التي تتألف من الشئ الغني منفصلا عن كل شئ آخر ، سواء في الحاضر أو الماضي أو المستقبل ، بل عندما يتألف العمل الفني أساسا من شئ في حالة حركة ، كما هو الحال في الموسيقى أو التمثيلية أو الرقص ، أو بعض الأعمال الحديثة التي تتحدى أيا من هذا التصنيف ، ويكون الهدف دائما إبراز هذا الجمود المحبوس الذي يجعل الشئ مستقلا وكاملا في نوعه . ويصح هذا حين يستدعي عمل الفن في تركيباته ، وأعباء أو غير واع ، « الزمن المفقود » ، أو إبداعات أخرى من الأزمان الماضية . وكذلك ، حتى لو سرح الخيال وافسح المجال للإبتذال فإن عمل الفن يبقى في زمنه المنطوي على ذاته ، ويطالب برفق أو باصرار أن يعامل بالمثل .

والزمن في الدين من ناحية أخرى لا يكون ساكنا أو متجمدا ، بل يبحث عن الغائه كلية . ويبقى عمل الفن في الحاضر ، وينفصل الحاضر عن كل شئ سواء ، منعزلا ، ومكتفيا بذاته ، وذات ذاتي . ومع ذلك فإن ما ينشئه الدين فقدا كاملا لعنى الحاضر ، ولكنه يبتلعها جميعا في فوريته ، وبالتالي لا تسود فيه تفوقات الحاضر والماضي والمستقبل ، ولا يوجد زمن ، هذا هو الفارق الأساسي بين الفن والدين ، ويمكن إلى حد بعيد تعليل الدور المختلف الذي تقوم به التقنية في الاثنين في علاقاتها .

ان العلاقة بالزمن هي قلب علاقة الرجل بالقيم . وأنواع المعرفة المختلفة أيضا ذات علاقة حيوية بما يريد الرجل عمله بتلك المعرفة ، القيم التي يريد لها واقعية في نهاياتها ومن خلال مساعدتها . وتجسد الانواع المختلفة من التقنيات والتكنولوجيات في ذاتها نتائج الحوار بين المعرفة والقيم بصورة واقعية ظاهرة ، ولذلك فان كثيرا من التكنولوجيا يشبه عمل الفن ، ويمكن معناه وحده كلية خارج ذاته . وبوصفه رجلا أيضا يتكون من جسم وعقل معا ، وربما من شيء أكثر من العقل ، ويعيش في الزمن وخارج الزمن على السواء ، وستكون كل أنواع التكنولوجيا والمعرفة ضرورية وهامة له دائما . وربما يمكن تمييز الثقافات والشخصيات بسيطرة نوع واحد على الأخرى . ولكن الأنواع الباقية تكون مستعمدة دائما هناك لتصل الى المقدمة وتجعل وجودها محسوسا فيما يتعلق بالأخرى .

ومع ذلك فان الموقف لا يكون راكدا مطلقا لوقت طويل ، فهو يتغير دائما مع كل زيادة في المعرفة السببية وكل كشف لتقنية جديدة ، بل بصورة أكثر اثارة مع كل ادراك لقيمة جديدة . ان الوقت الحاضر عصر تسيطر عليه تقسيمات في المعرفة العلمية ، بناء على ذلك ، ونتيجة طبيعية لتغيرات في تكنولوجيات الانتاج ، وأشكال من التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولكن تغيرا قليلا في وجهات النظر عن القيمة التي فرضتها في ذلك الحين إعتبارات عالمية وبيئية قد تغير الموقف برمته بطريقة مختلفة جذرية . وعلاوة على ذلك فهما كانت الفوارق جذرية فان المعرفة السببية مع تكنولوجيتها الملازمة ستكون دائما وثيقة الصلة بالإنسان ، بقدر المعرفة غير السببية مع التقنيات الملازمة للتخلص من الماضي والمستقبل والمعيشة في حاضر ذي معنى منعزل عن الجانبين معا ، أو للتغلب على الزمن ومحوه تماما .



الغجر ومشكلة النشاقف

المقال في كلمات

تردد الحديث في الآونة الأخيرة عن ظاهرة عامة أطلق عليها اصطلاح « النشاقف » ، ويقصد به التأقلم أو التكيف الثقافي الذي يفضى الى رفع مستوى فرد أو جماعة أو شعب ، وبعبارة أخرى هو تبادل ثقافي بين جماعات أو شعوب مختلفة ، وبمعنى أضيق هو تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدماً والظاهرة بهذا المعنى ليست شيئاً جديداً ، إذ أننا نجد لها واضحة كلما تعمقنا في دراسة تاريخ الشعوب والحضارات القديمة . وليس من شأن النشاقف أن تقضي ثقافة شعب قوى ، أو ثقافة شديدة التقدم والتطور ، على ثقافة شعب ضعيف أو ثقافة متخلفة ، فتمحوها من الوجود ، ولكن المقصود به هو تبادل المعارف والفنون والعادات والأخلاق بحيث يستفيد الأطراف كلهم ، وبخاصة الطرف الضعيف المتخلف .

ويحدثنا هذا المقال حديث البحث والتحليل والإرشاد عن مشكلة طريقة من مشكلات النشاقف تتعلق بالغجر وهم شعب بنوي متجول منتشر في معظم أرجاء العالم ، في جماعات صغيرة ، ويزيد تعدادهم الكلي على مليون نسمة ، وهم من أصل هندي شرقي يتكلمون لغة هندية إيرانية ، ويتمسكون بقوة بعاداتهم وتقاليدهم الخاصة ، ويتمثلون في

الكاتب : فرانسواز كوزانيه

حائز على الليسانس في الفلسفة من جامعة باريس وعلى ليسانس الأدب من جامعة مدريد ، وعلى درجة الدكتوراه من جامعة سنراسبورج . له أبحاث عن مشكلات التفاعل الثقافي بين المدن الأسبانية وأقلية الفجر . كما أجرى دراسات في الأنثروبولوجيا الثقافية في أكسفورد وفي جامعة لفرير على منحة من المجلس البريطاني . ومن مؤلفاته : الأساطير والتقاليد الدينية للفجر (١٩٧٣) ، دراسات في ديانة وزواج الفجر .

المترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للمؤون القانونية والتضيغات بوزارة التربية والتعليم سابقا . قام بترجمة حوالي عشرين كتابا في الفنون المسرحية والقانونية والآثار .

معيشتهم على ممارسة بعض الحرف البسيطة والتجارة ، وبخاصة مع سكان الأرياف . ويتبع الفجر دين الدولة التي يعيشون على أرضها ، ويتكلمون اللغات لتداولها فيها إلى جانب لغتهم الأصلية . ولا ريب في أن هؤلاء الفجر الرحل قد اكتسبوا الشيء الكثير من ثقافات البلاد التي نزحوا إليها وعاشوا في أقاليمها . ولكنهم تمسكوا مع ذلك بعاداتهم وتقاليدهم : باحترامهم لأسلافهم وموئناهم ، وأنسابهم ، وإيمانهم بالمعتقدات الخرافية التي ورثوها عن أجدادهم ، وتمسكهم بحريتهم واستقلالهم ، فلم يلجؤوا بالكامل في الشعوب التي تعايشوا معها ، ولم يلقوا شخصيتهم المتميزة .

غير أن ثقافتهم هذه أصبحت مهددة بانتشار المدنية الحديثة ، وتضاءلت فرص معيشتهم على هامش الحياة الريفية أو الحضرية ، وتآثرت عاداتهم وتقاليدهم بانتشار التعليم الحديث وتطور وسائل الإعلام الجماهيرية ، وأصبحت على وشك الفناء .

ويحاول المقال أن يتفهم ظروف هؤلاء الناس في الآونة الحاضرة بعد أن تناول بالتجليل أحوالهم المعيشية ومقومات شخصيتهم في الماضي القريب ، مركزا عنايته بنوع خاص على حياة طوائفهم في إسبانيا حيث تعمل السلطات المدولة على تحسين ظروفهم المعيشية مع الاستفادة من تراثهم الفني والأدبي . والهدف الأخير من المقال هو رسم الخطة التي ينبغي اتباعها للحفاظ على شخصية الفجر والاستفادة من فنونهم وخصالهم الجميلة ، وذلك في إطار الحضارة الصناعية الحديثة .

يطرح عصرنا الحاضر ، فى كل الأنحاء تقريبا ، مشكلة بقاء الأقليات العنصرية . وقد استشعر الكثير من هذه الأقليات أصالتها (الكامنة فى الكثير من الأحيان فى الفنون الشعبية) ، وهى تواجه سلطات سياسية مركزية تعمل على هدم النزعات الثقافية الذاتية ، وراحت تسعى لاقطعة توازن جديد مع الثقافة السائدة ، وذلك بأن تستكمل المقومات الأساسية لشخصيتها ، أو بأن تدخل عامدة فى مرحلة مضادة للتثاقف ، تتخذ فيها موقفاً من التحرر السياسى . على غرار الشعوب التى كانت مستعمرة فيما مضى .

ومن بين هذه الأقليات التى توشك ثقافتها أن تنقرض يشكل الفجر حالة طريفة للغاية فيبعد أن هلك منهم قرابة خمسمائة ألف فى معسكرات الإبادة النازية بدا لهم أن ثقافتهم نفسها مهددة تهديدا جذريا ، وأنهم قد دخلوا فى مرحلة جديدة من التثاقف ، من شأنها أن يستوعبهم المجتمع الغربى الصناعى الحضرى . غير أن المأساة فى مثل هذا الاستيعاب هى أنه لا يخضع فى أغلب الأحوال لآى تنظيم أو تخطيط ، ولكنه استيعاب فوضوى ينتهى بهذا الشعب ذى الثقافة الأصيلة التى تستبطن قيما يوشك عالمنا الحاضر أن يتساقطها إلى الهبوط إلى مستوى البروليتاريا ، أن لم نقل إلى حالة التشرد .

وإزاء هذا الخطر ، والتهديد بهلاك التراث الثقافى . أجرى الكثير من محاولات الانقاذ فى نواح شتى . غير أن هذه المحاولات كانت فى أغلب الأحيان محاولات خرقاء ، تصدر عن نزعة عرقية كاذبة ، قد تكون نيتها ايجابية على المستوى الاجتماعى ، مستوى المعيشة نفسها ، ولكنها مع ذلك سلبية بالنسبة للأصالة الثقافية . ولذلك تتبدى مشكلة بقاء ثقافة الفجر فى وقتنا الحاضر ذات طابع ملح عاجل . فإذا أريد حل هذه المشكلة بكيفية ايجابية ، بالاتاحة لهذا الشعب أن يحيا حياة كريمة فى عصرنا الحاضر ، مع صيانة جوهر ثقافته ، فلا بد من تحقيق ذلك عن علم وخبرة ، والعناية بتجنب حلين مفرطين : أولهما اندماج الفجر اندماجا تاما فى المجتمع الحديث - حتى مع العناية بأن يتم هذا الاندماج دون الاضرار بمصالحهم - ففى هذا الحل موت بطىء ولكنه أكيد لثقافة الفجر ، وثانيهما صيانة أسلوب الحياة الفجرية ، بكيفية فولكلورية غير متزامنة مع طابع الحياة العصرية ، تفقد مع ذلك كل اتصال بالحياة الواقعية ، لأنه لا يمكن تصور الأصالة الفجرية الا فى موقف تثاقفى تجرى فيه المبادلات الثقافية مع العالم المحيط .

وتستهدف الصفحات التالية الاطالة بالمشكلة المطروحة عن مثل هذا التثاقف الايجابى الخاضع للرقابة . غير أنه لما كان مثل هذا المشروع بلا معنى اذا لم يؤخذ فى الاعتبار نوع التثاقف السابق الذى تميز به مجتمع الفجر فإنه لا مناص من أن نذكر أولا سماته الرئيسية . وإن نجاحه التاريخى النسبى ، رغم طبيعته الوقتية ، لتحقيق بأن يزودنا بمعلومات قيمة ذات فائدة للمستقبل .

١ - ثقافة الفجر التقليدية

هناك حقيقة اجتماعية تسيطر على هذه المشكلة كلها . ولم يكن عالم الفجر ، رغم الظواهر ، يعيش فى قمم ، فى عزلة تامة ، بل كان على الدوام فى موقف تثاقفى ، أى على اتصالات وتفاعلات متبادلة مع المجتمع غير الفجرى ، بل يمكن القول أنه قد

البنى ثقافيا خلال هذه العملية ، وأجرى الكثير من التسويات والاختلافات والتوفيقات . ويتجلى ذلك أساسا في نمط البدوة الذي يميزه .

وما أن يذكر الانسان حياة الفجر حتى يفتش في ذهنه حياة البدوة والترحال التي يعيشونها . ولئن لمهم هو فهم ابعدهم صمود هذه الحياة في وجه كل شيء . وسط بلاد حيرت الاستقرار ، نميدا اساسي لها ، منذ قديم الزمان . وفي مقدورنا ، اعتبارا من حياة البدوة هذه . ان نحاول فهم تقاده الفجر من باطنها .

كانت هذه البدوة اول كلى شيء فرضا حيوييا على الفجر . فالواقع أنهم بعد اسفار طويلة عبر الشرق الأدنى ووسط اوربا ، تخللتها نوبات طويلة ، وصلوا الى اوربا في مستهل العصور الحديثة (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ، في صورة مريده . صورة عزو ضعيف من حيث الدم ، وسلمى بالضرورة لعدم قدرتهم على اقتضاع جزء من اى اقليم بالقوة . وفي عالم لم يزل في الاعلىبة العظمى منه . يرمى الطابع ، لم يكن ليحظر لهم ان يمتحنوا عن اقليم حال ليشغلوه . فضلا عن ذلك فان نراية طراهم العنصرى ، ولغتهم ، وطبائعهم . كانت تميزهم بانهم دخلاء . الى غير مرغوب فيهم . وكانوا اخر موجه من الفزوات التي تدفقت على اوربا وشكلت شعوبها ، فقد أقبلوا في فترة متأخرة للغاية ، في عالم لم يعد لهم فيه مكان .

وكانت نتيجة مثل هذا الوضع تبنى او بالأحرى مواصلة طراز خاص من البدوة ، نجح معهم حتى ذلك الحين ، طراز سميناء « البدوة الطفيلية » (ولم نضمن هذه النعت ايه دلالة محفرة) . والواقع ان معظم الشعوب البدوية تعيش أساسا معتمدة على نفسها ، وتدارس بوجه عام الصيد وتربية الماشية في أقاليم يعترف لهم بشكل ما بحق استغلالها . ولذلك نغرم الروابط الاقتصادية التجريبية التي يمكن أن يوفقوا مع الاحالي المستقرين على الاعتراف المتبادل بقسمة اقليمية او على حقوق عريفية بالصيد ورعاية الماشية في أقاليم معينة . أما بالنسبة للفجر فلم يكن الامر كذلك ، لأنهم لا يزالون تربية الماشية (فيما عدا بعض الاستثناءات) اذ لا يملكون أراضي معترف بها لهم بحق استغلالها ، ومن ثم لم يكن لهم سوى اللجوء الى نمط من العلاقات الخاصة مع الشعوب المستقرة التي يلتقون بها ، ويشكل هذا النمط غرابة التناقض التقليدي الذي جرى للفجر ، فهو نمط من علاقات اقتصادية عرضية مع العالم الريفي الذي يحف بهم . خلاصة القول أن الفجر كانوا في حاجة ، لكي يعيشوا ، الى نوع خاص من روابط الانتاج والمبادلات مع عالم الفلاحين الأوروبيين .

ونتيجة لذلك ظهر الكثير جدا من صيغ العلاقات الاقتصادية التي يكشف تنوعها عن قدرة الفجر على الابتكار والتكيف ، مع الاحتفاظ بشخصيتهم . ولا شك انه كان في استطاعتهم أن يؤجروا قدرتهم على العمل بأن يضموا انفسهم في خدمة الاشراف المحليين (وقد فعل ذلك بعض جماعاتهم) ، وبذلك يصبحون حتما أفرادا مستقرين ، ويلدبون على مهل في المجتمع المحيط بهم .

بيد أن كبريائهم الطبيعية كانت تحول بينهم وبين هذا السلوك . فهم ، منذ أن خرجوا من الهند ، من عدة قرون خلت ، قد اكتسبوا عادات الترحال والاستقلال ، أى الحرية ، وتذوقوا مزاياها ، حتى لم يعد في وسعهم التخلي عن تلك الأنفة التي يستشعرها كل بدوى حيال أى شخص مستقر لاصق بأرضه ولذلك اختاروا المبادلات الاقتصادية التي من شأنها صيانة استقلالهم ، ومساحتهم في الوقت نفسه على كسب

عيشهم ، مبادلات قائمة على انتاج يمكن أن يكون موضوعا للتبادل فى عالم الاريايفى ذلك الاوان . ومن ثم زاول العجر العديد من الحرف التقليدية الصغيرة . من قبيل تبييض اوانى الطبخ (النجاسية) ، وصناعة السلال . وصنع الاشياء الصغيرة المستعملة فى المنازل ، وبيع السلع بالقطيع . من دار الى دار . وتجارة الخيل . وعرض العاب الدببة ، والطب الشعبي ، والبيطرى ، والفرق الموسيقية التى تحيي افراح القرية ، والتكهن بالمستقبل ، الخ . ونخصصت كل جماعة من العجر بعامة فى فرع من هذه الأنشطة .

ولهذه الأنشطة مزايا لدى المستهلك الفردى الذى لم يكن فى حاجة الى الانتقال لينتفع بها ، فكان يرتضى عن طيب خاطر وجود حياة بدوية الى جواره . ومن ثم كان يتقبل هذه المبادلات ، وخاصة لأن العجر كانوا يارعين فى ابداء بعض المشاعر ، كالرحمة والشفقة ، وبالأخص تلك المأذبية التى تتسم بها حياة غريبة وغامضة بنوع ما تثير شعورا بداخله بعض الخوف .

والواقع أن العجر برعوا فى تصوير انفسهم على هذا الوجه . فنسبوا الى اشخاصهم أصولا خرافية ، وقدرات خارقة للطبيعة (كاستخدام السحر فى ايقاع الاذى ، أو رفعه ، والتكهن بالمستقبل ، والابراء بالطقوس السحرية) ، ومن ثم كانوا يؤثرون حتما فى نفس الفلاح الساذج . لذلك يمكن القول بأن هذه البدوة طفيلية تصحبها مبادلات ومزايا . ولا يجوز إذن أن نغضور الثقافتين العجزية والغربية التقليدية ، منفصلتين ومنزلفتين احدهما عن الأخرى تماما . والواقع أنه كان بين الثقافتين تفاعل مستمر ، فالأولى مبنية ديناميكيا تبعا لحاجات الثافية الاقتصادية ، على أن تستثير هذه الحاجات وتحفزها .

وقد أدت هذه البدوة الطفيلية بالضرورة الى نتيجة خطيرة وحاسمة بالنسبة لتكوين جماعات العجر ، أثرت تأثيرا عميقا فى ثقافتهم : فلكى يمارس هؤلاء العجر المبادلات الاقتصادية الضرورية لبقائهم كان لزاما عليهم أن يتنقلوا فى رقعة من الأرض واسعة بدرجة كافية ، ولكنها رقعة واحدة لا تتغير بوجه عام ، ذلك لأنه من مصلحتهم ، فى مواجهة ما يشعرون به من الارتياح فى حياة لا أمان فى مستقبلها ، أن يضمّنوا وجود عملاء معروفين وموثوق بهم ، اعتادوا مرور العجر عليهم بصفة دورية ، ولكنها ليست أكثر من اللازم حتى لا يسأموا منهم . وكان لابد أن تتمركز مثل هذه البدوة ، أى تنحصر فى اقليم معين ، فى نوع من « المصيد الخاص » لجماعة معينة من العجر ، يتعين على سائر جماعاتهم أن يحترموه . ثم ان هذا التمرکز هو الذى أتاح منذ القرن الماضى حصول معظم العجر على جنسيتهم (باستثناء بعض الجماعات الكثيرة الترحال ، الذين لهم صفة دولية حقيقية) .

وأدت هذه الضرورة عندئذ ، بالنسبة لكل جماعة من العجر تصل الى بلد ما ، الى أن تلتزم بأن تجد لها منطقة تلائم بداوتها ، ولم يشغلها أحد قبلها ، الأمر الذى تمثل فى خاصية مميزة لعالم العجر ، ذلك أنهم يتكثرون فى رقعة واحدة من الأرض كما تفعل أغلبية الأقليات العنصرية فى بلاد أجنبية ، وإنما يشكلون فى الواقع أسرا قليلة ، وقد تفرقوا أشعثا ، وكان قوة طاردة مركزية قد دفعتهم الى ذلك وانتشروا على وجه الأرض بصورة مستمرة ، فهم لا يشكلون الا أقل ما يمكن من

الكثافة في الاقليم الواحد . ولذلك فانه نجد في الوقت الحاضر جماعات منهم في كل أنحاء العالم ، رغم قلة عددهم ، نجدهم في أوروبا كلها ، وفي أفريقيا ، من شماليها الى جنوبيها ، ومن كندا الى « تيرا دل فويجو » ومن الأورال الى تخوم سيبيريا .

هذا الانتشار ، الكوكبي ، لعالم الفجر هو في الواقع سمة نموذجية لثقافتهم . أملت الطبيعة الخاصة التي تميز يداوتهم . وفضلا عن ذلك فانه في حين أن أكثر الأقليات العنصرية الأخرى التي استقرت في جماعات . واتخذت لنفسها بدرجة ما سمات الثقافة المحيطة بها ، تبقى على وحدتها وهويتها . وتحافظ على لغتها ، وعاداتها في نطاق أسرها ، منتسبة الى مسقط رأسها ، الى وطنها البعيد ، ولو أنها قد فقدت استقلالها (كما في حالة الأرمن) . الا أن الأمر يختلف عن ذلك بالنسبة للفجر . فالواقع أنهم يجهلون أصلهم ، والعلم الحديث وحده ، وبالأخص علم اللغات ، هو الذي ساعد على اثبات أنهم خرجوا من الهند . أما وطنهم الوحيد فهو الطريق ، بل أنهم لا يملكون الأرض التي يمارسون عليها يداوتهم المحصورة ، ولكنها ملك الأهالي (غير الفجر) ، وهم دائما على أهبة مقادرتها لتجربة حطهم في أنحاء أخرى .

نعم اذن انه اذا كانت ثقافة الفجر قد بقيت محفوظة بفدر كبير من الأصالة الى عطلتنا الحاضر فاما يرجع ذلك الى أنها قد تاصلت في بعض القيم الأساسية التي لم تكن البداوة سوى اسلوب لحفظها ، اذ لا كانت هذه الثقافة مستقلة ، غير مرتبطة بأية أرض ، أو حتى بفكرة الأمة ، فانها تركز أساسا على مبدأ الولاء للتقاليد واحترامها . وأخيرا فإن العامل الذي يميز كل عجمي حقيقي هو « المحافظة بقوة على العرف » ، لدرجة أن التهاون في مثل هذا الولاء يشكل مصدرا للكثير من الخصومات . فمن جماعات الفجر من لا يعترف بصفة « الفجري » لجماعات فرطت في التقاليد التي تميزهم . وعلى ذلك يوصف الشخص بأنه عجمي تبعا لسلوكه قبل كل شيء . أي بأخلاقيات نوعية صارمة .

وفي سبيل البقاء في نمط من الحياة ، مستقل وغير مأمون الى حد بعيد ، وفي تشتت لا تعتمد معه الجماعة الا على نفسها ، وتزداد معه خطورة الاستسلام لمدوى المؤثرات الخارجية ، تقضى المطالب الأخلاقية الأساسية بتماسك الجماعة حول الواقع الاجتماعي الثابت الوحيد ، الا وهو « النسب » . فهو الذي يحكم قواعد الزواج والمصاهرة (كرابطة القرابة ، على سبيل المثال) ، ويمطي الفرد كيانه الاجتماعي . والواقع أن العجمي لا وجود له في عين أقرانه الا بحكم نسبه الذي يضمن عليه اما احتراماً وحظوة واعتبارا ، واما على العكس من ذلك احتقاراً ، تبعا للذكرى التي خلفها أجداده .

هذا التماسك الذي يضم الجماعة حول النسب وأحكام التقاليد قد ولد عند الفجر الهيئة الاجتماعية الوحيدة ذات الطابع السياسي ، « الكريس » Kris وهي من قبيل المحكمة أو مجلس الحكماء ، تفصل عند قيام نزاع في مدى مطابقة الحالة للتقاليد . والأمران الرئيسيان اللذان يحتمل أن يثيرا الخصومات والنزاعات هما العمل والمرأة . أما بالنسبة للعمل فالأمر يتعلق أساساً باحترام الاقليم الذي

استغله قبلا غجر آخرون ، مما يتطلب توزيعا جديدا لنوع الانتاج في الاقليم نفسه .
وأما بالنسبة للمرأة فإن لها في عالم الغجر دورا حاسما ، فهي ضمان استمرار النسب ، أو نشأة نسب جديد ، وعن طريقها تتكون روابط القرابة . وتتجلى أهميتها في القواعد الصارمة الخاصة بالعلاقة الجنسية ، وبالأخص الكثير من المحرمات المتعلقة بالدنس ، والقيمة المرتبطة ببكارة زوجة المستقبل . وعلى ذلك فهذه القواعد دور سياسي غاية في حفظ تماسك الجماعة عن طريق النسب . ودور اقتصادي غاية في كفاءة توزيع المهام والأنشطة النوعية على الذكور والإناث . وتلقى الانتهاكات في هذا المجال عقوبات صارمة ، إذ أنها تضر بوحدة الجماعة . ثم أن اهتمام الغجر باستمرار التقاليد قد حملهم على ممارسة نوع صارم من الزواج اللحمي (الزواج بين أفسراد القبيلة الواحدة) ، فلا يتردد بعض الغجر المقيمين بأمريكا ، مثلا ، في العودة الى أوروبا للزواج من فتاة غجرية تنتمي الى جماعة معروفة بكرم المحدث ، أو تتصل بهم بوشافج القري ، حتى ينشئوا بها نسبا طيبة .

وثمة عنصر آخر في الثقافة الغجرية ، لا يقل أهمية عن سائر العناصر ، ويرتبط هو أيضا ارتباطا وثيقا بالبدواة . وينبسط من العلاقات الاقتصادية التي تتولد منها ، ذلك هو الدين ، أو بعبارة أصبح التدين الغجري . ومن المؤكد ، دون أن نشرح هذه المسألة بالتفصيل ، أو نناقش التفسير الذي يمكن إبدائه لوظيفة الدين كبنية فوقية ، أن الدين له دور كبير في حياة الغجر . ولنتنظر في أي شكل يجري ذلك .

وثمة حقيقة عامة يجب إبرازها فورا ، وهي أن الغجر اعتنقوا المذهب الديني السائد في البلد الذي يمارسون في اقليمه بدائتهم المحدودة (الاسلام أو مختلف المذاهب المسيحية) . وذلك أيضا من أجل البقاء . إذ لما كان الغجر قد أقبلوا كغرياء في البلاد الغربية المسيحية (أو في المناطق الإسلامية ببلاد البلقان) حيث تعتبر الوثنية أسوأ ضروب الخزي ، كان من مصلحتهم اعتناق دين الاقليم ، وخاصة أن التعميد كان هو الاجرة الذي تتميز به شخصية المسيحي وتقتل .

ولا يجوز أن يعزب عن البال أنه لم يكن في خلفية الوجود الغجري أمن على مستقبل الأيام . وكان أسلوب حياتهم الخاص ، وغرايتهم ، والقوى السحرية التي تنسب اليهم ، وغموض أصلهم ، كل ذلك قد جلب عليهم مالا يحصى من ضروب النعمة والاضطهاد ، وكثيرا ما طردوا من مكان الى مكان ، وحرموا من امكانيات المبادلة التجارية ، فكيف الانتماء الى دين البلد ضامنا رئيسيا لهم . هذا الانتماء هو وحده الذي يمكن أن يضفى عليهم الحد الأدنى من ثقة الغير بهم ليستطيعوا إقامة علاقات مع السكان المستقرين ، وينالوا بذلك نوعا من الضمان الاجتماعي ، وإنا لنعلم رغم ذلك ، قسوة النزعة العنصرية الغربية ضد الغجر ، التي أفضت الى الابادة الجماعية الهتلرية (وهناك في هذا الصدد شبه كبير بين مصر الغجر ومصر اليهود) ، والمضايقات الادارية ، والرقابة البوليسية اليومية (وكان يوجد في فرنسا حتى وقت قريب نظام يقضى بالرقابة المنتظمة عن طريق البطاقة الشخصية) ، بالإضافة الى وقتية التصريح للبدو بالتوقف في الطرقات ، وكان التوقف محظورا عليهم في الغالب .

كان هذا الانتماء الديني الرسمي عنصرا جوهريا لهذا الشكل من النشأاف التقليدي الغجري ، بالإضافة الى عنصر ديني آخر هو بمثابة قاعدة قومية للمقدمة الدينية ، تتركب من معتقدات شتى . هذه المعتقدات ذات النزعة « الحيوية » . (١)

نجعل الفجرى فى نوع من المشاركة الدائمة مع عالم غير منظور ، أهل بالعديد من الأرواح ، الطبية والخبئية ، وقوى الطبيعة الفاضلة التى يمكن استمالتها بطقوس سحرية . وهنا أدى التثاقف الى ضرب من تمايش المعتقدات المسيحية مع هذا الأساس الجوى ، عن طريق إعادة تفسير كل عنصر بعنصر آخر . وفى طقوس التضرع الخاصة بالتعمر ، وطقوس الجنائز بنوع خاص ، أمثلة عجيبة لعملية التفسير التثاقفى هذه .

وهكذا كان من مصلحة الفجر ، حيال سكان ريفيين سذج ، لم يزل فى نفوسهم معتقدات قديمة راسخة ، وخرافات وثنية كبتتها المسيحية ؛ أن يظهروا لهؤلاء الريفيين أنهم يتمتعون بقدرات غامضة تثير مشاعر الاحترام والخوف . ومن شأن قدرة الفجر على استخدام السحر فى القاء الأذى ، والتكهن بالمستقبل ، وممارسة شعائر الإبراء على حيوان المزرعة ، أن تكسبهم اعتبارا يؤهلهم لدخول عالم الأرياف وييسر لهم المبادلات الاقتصادية مع مكانه .

وهكذا نشأ فى الفنون التصويرية والآداب الشعبية التصوير الجماعى للبوهمى ، أو الفجرى الذى ينبغى الاحتراز منه ، بشرط أن لا ينقلب عدوا ، تصوير أبرز بنوع من رد الفعل نفسية الفجر الملتزمين بالولاء لصورتهم هذه التى تساعدهم فى مهمتهم الاجتماعية . وفى هذا مثال واضح للتثاقف فى إطار اجتماعى محدود ، إطار الريف التقليدى الذى يشكل الفجرى فى نطاقه شخصية متميزة بسميات متنوعة . وفى هذا أيضا حالة تصلح بصورة جلية لتحليل الأبنية الاجتماعية فهل هى الضرورة الاقتصادية التى تقضى بها البداءة الطفيلية (علاقة قوى الإنتاج) التى كانت أصل مثل هذا التطور فى الآراء الدينية المعتبرة عندئذ مجرد أبنية فوقية ، حسب التفسير الماركسى؟ أو لعله بالأحرى وجود مذهب الحيوية اللدنية الأصلية ، والنزعة الدينية الفجرية ، الذى يسر مثل هذا الاختيار الاقتصادى وجعله مثمرا حسب التفسير الفيبى (نسبة الى ماكس فيبر) ؟

ولنذكر سمة أخيرة من سمات ثقافة الفجر ، ذات أهمية فى حديثنا هذا ، وهى جبرية ، عميقة ، أتاحت لهذا الشعب البدوى أن يواصل دون مبالاة ترحالا مستمرا ، وأن لا يدع القلق يوهنه فى مواجهة مستقبل غير مأمون ، ومواقف وقتية غير محققة ، وعندما نفهم ما قد تعنيه هذه الحياة المجردة من أى ضمان ، التى تعتمد على العلاقات مع بيئة عدائية فى الغالب ، أو متشككة على الأقل ، ندرك أن هذه الحياة لم تكن محتملة إن لم يدعها نوع من الثقة الجبرية بالمصير ، ثقة متأصلة فى ولاء شديد لعبادات الأسلاف وتقاليدهم . وتجلت مثل هذه الجبرية ، على سبيل المثال ، فى امتناع الفجر عن تزويد أطفالهم بتعليم حقيقى ، لأنهم يعتبرون الطفل ملكا صغيرا فى قلب الأسرة . فالفجرى يعتبر قدراته فطرية ، وأن عليه فقط أن يدعها تنمو بنفسها عن طريق الملاحظة والتقاليد التى تنتقل شفاهة من جيل الى جيل .

وتكشف ثقافة الفجر خلال هذه الملامح كلها عن أصالة عميقة ، وعن قدرتها على التكيف وتوثيق صلات تثاقفية مع ثقافة أخرى . هذه الثقافة الناتجة عن اتصالات مستديمة ، ولو أنها محدودة ومن نمط خاص بالمجتمع الريفى التقليدى تمثّل مرحلة من التثاقف انتهت الى نوع من التوازن بين المجتمعين . ألم تزل هذه القدرة العريقة

(١) مذهب يجعل روحا لكل ظاهرة من الظواهر الطبيعية ، ويعمل على جعل هذه الظواهر ملأنة للبشر بوسائل سحرية : المترجم .

على التكيف مع عالم يختلف كثيرا عن عالمها قادرة على العمل في الوضع الجديد
المرتبط على زوال العالم الريفي القديم الذي حل محله المجتمع الصناعي الحديث ؟
هذا هو ما ينبغي أن نتبينه الآن .

٢ - نحو تناقض جديد

من السهل أن ندرك للحال المشكلة التي يطرحها عالم الفجر الحالي . إذ لما
كان هذا العالم يعيش دوما في وضع ثقافي ثابت نسبيا ، وهو الوضع الذي لحصناه
آنفا ، لا في عزلة كاذبة ، فإن وضعه الحالي يشكل انقطاعا جذريا عن كل ذلك الماضي ،
يفضي الى اختلال شديد بالتوازن ، يسبب أن الطرف الآخر الذي كان الفجري يتعايش
معه في وثاق لم يعد له وجود حقيقي . فقد استثار ظهور المجتمع الصناعي تحولا كبيرا
في داخل عالم الريف نفسه ، فهو لم يتضائل كثيرا في عدده فحسب (أصبح ١٠ الى
١٥ في المئة فقط من تعداد السكان العاملين الآن) ، ولكن ما تبقى منه قد تغير تغيرا
جذريا . وأصاب التصنيع المزرعة ، كما أدى ارتفاع مستوى المعيشة ، وتعميم التعليم ،
وتغلغل وسائل الاعلام الجماهيرية الى تغيير الحاجات ، وتوحيد العادات والأخلاق .
وكانت نتيجة ذلك انفصام الرباط الاقتصادي والثقافي الواهي الذي كان يربط الفجر
بعالم الريف ، ويفسر بداوتهم المحدودة الطفيلية باللامع الثقافية التي تعتمد عليها .
وفقدت كل الحرف الصغيرة التي كان يعيش بها الفجر لدى عملائهم الفلاحين علة
وجودها بعد أن محتها التجارة الحديثة ، وجوار المدينة مع ما توفره من إمكانيات
متاحة ، ولكن الفجر فقدوا بنوع خاص حالة غموضهم وقوتهم الخفية ازاء تغلغل
التعليم في الريف . وباختصار فإن صورتهم انهارت ، وكان على بداوتهم أن تدور في
فراغ إذا أرادت أن تبقى الى الأبد . وبعبارة أخرى فإن التحول الحديث الذي أصاب
عالم الريف قد محا التناقض التقليدي الذي كان يتيح لمجتمع الفجر أن يعيش بصورة
ما على اتصال بهذا العالم . غير أن الفجري لم يعد يجد نفسه فقط حيال عالم ريفي لم يعد
في حاجة إليه ، ولكنه أصبح بنوع خاص يواجه عالما لم يعرفه قط من قبل ؛ ولم تتعرف
إليه ثقافته ، عالم التمرکز الحضري والعمل الصناعي .

وأصبحت معطيات المشكلة عندئذ ظاهرة لا لبس فيها ، فلم يعد للفجر سمات
معروفة تميزهم قبالة عالم جديد بالنسبة اليهم ، يتعين عليهم أن يتصلوا به إذا أرادوا
لأنفسهم البقاء ، عالم المجتمع الصناعي الحضري ، فلقد عاشوا منذ مجيئهم الى أوروبا
في نمط من التناقض أتاح لهم سبل البقاء . فهل يتسنى لهم أن يجدوا نمطا آخر
دون أن يندمجوا تمام الاندماج في العالم المحيط بهم فتحمي بذلك ثقافتهم ؟ يظن البعض
أنه ليس ثمة مشكلة ، ذلك أن ثقافة الفجر تكون عندئذ قد تطورت كثيرا بفعل
التناقض السابق فلا يكون لها بقاء حين تتصل بالعالم الحديث ، والمهم أن لا يصاحب
زوالها تحويل الفجر بصورة عامة الى طبقة كادحة (بروليتاريا) .

والحقيقة أن المشكلة ليست بهذه السهولة . ذلك لأنها بخلاف أهميتها
الإنسانية الكبيرة تثير مسألة أعم تتعلق بإمكانية « التصديدية » (أو الكثرية) (١) في
أسلوب المعيشة الى جانب النموذج الثقافي الغربي الحديث . وبهذه الصورة تنضموى
حالة الفجر في موضوع أكثر اتساعا يتعلق بدوام الثقافات ، سواء منها الاقليمية أو
الخاصة بالأقليات المنصرية التي تعيش في مجموعة أكثر اتساعا . وأمام خطو

تركيز قوى يؤدي الى مساواة ثقافية يسعى الكثير من المعاصرين الى توفير مستوى معيشي أحسن ، ويطالبون بالحق في أن يكونوا مختلفين عن سواهم . بالإضافة الى بحث الحركات الذاتية والاستقلالية .

لذلك ، فلعله من المفيد أن نذكر بعض المساعي التي بذلت لايجاد حل للمشكلة في بلد يضم عددا كبيرا نسبيا من الغجر الذين دخلوا منذ عهد بعيد في مرحلة من التناقص أكثر تقدما منها في فرنسا ، ونقصد بهم غجر اسبانيا الذين أجبرنا معهم مجموعات كثيرة من البحوث بشأن الحلول التي جربها البعض لانقاذ ثقافتهم التي أوشكت أن تصبح هامشية ، بسبب أن التقاليد التي تنقلها قد فقدت قدرا كبيرا من أهميتها . ومغزاها .

والواقع أن غجر اسبانيا يشكلون أنموذجا من التثاقف أكثر نجاحا من غيره ، الأمر الذي يبرر أهمية شعبيهم لايجاد نوع جديد من التوازن . فمضد وصول الغجر الى اسبانيا وجدوا أرضا صالحة أتاحت ندخل الثقافتين ، بفائدة حقيقية عادت على الطرفين ، الشيء الذي لم يحدث بعامه في سائر البلاد . كانت اسبانيا يحكم ماضيها مفتوحة لمثل هذه الاتصالات المثمرة ، إذ أنها خبرت هذه العملية الثقافية مع اليهود ، وكذا مع العرب بنوع خاص ، الأمر الذي لا يعني القول بأن هذه الظاهرة قد خلت من التضارب . وأصلق مثال لذلك غجر الأندلس الذين تحقق لهم التثاقف في صورة مناسبة ، في متاح يتسم بالصدقة أكثر مما يتسم بالعداء (ولم يكن الحال كذلك في بعض الجهات) . وتجانس نسبي بين الشعبين ، الأندلسي الصغير ، والغجري . وكانت نتيجة ذلك تركيبا حيويا ، يتمثل في نشأة ملامح ثقافية مستحدثة اندمجت بصورة نهائية في الثقافة الاسبانية . و « الفلامنجو » (١) هي أبلغ مثال للابتكار الفريد اعتبارا من عناصر شتى ، وهي نوع من التطوير الذي أجراه تثاقف ناجح بقى حيا رغم الانقلابات الحديثة ، ورغم الاستغلال السياسي الذي استحوذ عليه .

وعلى نقيض ذلك نجد حالة قطلونيا الحديثة الصناعية ، وبخاصة مدينة برشلونة ، حيث أجريت منذ بضع سنوات عدة تجارب تستهدف إقامة صلات طبيعية بين الغجر والمجتمع الحضري الصناعي . وقد جرى هذا البحث عن تثاقف جديد في أشكال عدة . فتمه أشكال ، وهي في الغالب رسمية ، تحرت « الاستيعاب » ، الأمر الذي يعني في الواقع اختفاه ثقافة الغجر أمام النموذج الحديث السائد والخاص بقيم العالم « المثقف » (غير الغجري) . تلك على سبيل المثال حالة « الغجر الصغار » . ولكن هناك بنوع آخر تقدما في طريق الاستيعاب ، حالة « حي المينا » الذي أنشأته بلدية برشلونة . ذلك أن الغجر المقيمين الآن في شقق بهذا الحي كانوا يعيشون قبلا في حلة من أكواخ الصفيح « سوموروسترو » عيشة كانت من جهة تحفظ بشكل من الأشكال الميزة للغجر ، مع بعض التنسيقات مع سكان المدينة الذين ظلوا خارج حلتهم ، ولكنها كانت من جهة أخرى عيشة بائسة منقطعة لا أمل في صلاحها . وأنشأت لهم البلدية نفسها مجموعة من المعاهد ، والمدارس ، ومراكز العمل ، ودور الحضانة ، والجمعيات التعاونية ، وغيرها ، سهلت عملية الاستيعاب . وجرى التطور الثقافي عندئذ في عمق بهدف تغير العقلية ، والانتهاه الى تجانس الثقافات الموجودة . هذا هو المثال الانموذجي للتثاقف المخطط .

وعلى عكس هذا الحل رفض بعض جماعات الغجر الاندماج ، حسب الاسلوب

«التقديم ، أسلوب « رفض الثقافة » ، ومن أمثلته الكاميو ، والبوتا . فقد شمسعر هؤلاء بأنهم مهددون بالضياح ، فأقاموا من جديد أسلوب آجدادهم في الحياة حتى يستطيعوا أن يقاوموا بشدة ضغط النموذج الثقافي الحديث . وانا لنجد اليوم هذه الظاهرة نفسها في « يرونا » ، وهي حى من اكواخ الصفيح ببرشلونة .

ولا بد من التسليم بأن هاتين الحالتين متطرفتان . أما الحالة الأكثر شهوعا فتتمثل مرحلة معروفة في الكثير من أنواع الثقافة ، مرحلة البحث عن توازن جديد في وضع يسمى « الثقافة الانتقالية » . وقد ثبت لنا في الكثير من الأحيان ، بسبب الترابط البنائي القائم بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية ، أنه يكفي في الغالب أن يتبنى الفجر إحدى السمات الثقافية التي تميز الحياة الإسبانية الحديثة ، فيؤدي هذا التبنى بالتدريج الى ردود فعل متسلسلة في المجال الثقافي كله . مثال ذلك التأثير الناتج عن النشاط المهني الذي تختاره امرأة من الفجر . فمن شأن الاختلاط الذي يترتب على هذا النشاط وساعات العمل التي يتطلبها ، أن يغير من مركز المرأة في الثقافة الفجرية بحكم التقاليد . والأمـر كذلك بالنسبة للتعليم الذي يتلقاه صغار الفجر في المدارس ، ويستتبع الكثير من الاضطرابات والمصاعبات بين مختلف الأجيال ، وذلك لأن الأطفال يتلقون نوعين متعارضين من التربية ، احدهما في المدرسة والثانية من جماعة الفجر . وهناك أيضا مشكلة لغة الفجر التي لابد من بقائها للحفاظ على ثقافتهم الشفاهية ، وبالأخص حين تناقشها اللغة الإسبانية ، الأمر الذي يترتب عليه عرقلة الحديث بين الصغار والكبار ، التي يزيد بها حدة تأثير وسائل الاعلام الجماهيرية على الصغار . وعلى هذا الوجه تصل الى داخل الكثير من أسر الفجر كمية من المعلومات المتناقضة بالنسبة لتقاليدهم وتفسيراتهم ، تشكل مصدرا للخلافات . هذى كلها خصائص ثقافة تمر بمرحلة انتقال .

لقد وجدنا المثال الإسباني حافلا بالارشادات المفيدة اذا أردنا أن لا يجري الثقافة بصورة فوضوية (بتحويل الفجر الى طبقة من الكادحين) ، أو على العكس من ذلك أن يخطط الثقافة تخطيطا دقيقا (باستيعاب الفجر) ، الأمر الذي يفرض في الحالتين الى فناء ثقافة الفجر . وفي رأينا أنه نستطيع تلخيص النتائج الرئيسية لهذه التجربة كما يلي :

(أ) يجب ، مع تزويد الفجر بالموارد الخارجية الضرورية ، الحرص على أن لا يصبحوا معتمدين في معيشتهم على المونات . ويجب أن يتولى الفجر بأنفسهم تنفيذ عملية الثقافة والسيطرة عليها ، اذا أريد أن تكون إيجابية . ان المونة الوحيدة التي يجب تقديمها اليهم هي في الحقيقة مساعدتهم على أن يساعدوا أنفسهم بأنفسهم حسب صيغة أصبحت شائعة في استراتيجية التنمية . وقد أمكننا بهذه المناسبة أن نسجل العمل الممتاز الذي يؤدي في « سكرتاريات الفجر » الموجودة في كل المدن الهامة بإسبانيا . هذه الهيئات يعمل بها موظفون من الفجر ومن غيرهم ، مما يدل على أن الغاية المقصودة مشتركة بين الطائفتين ، وهي التوفيق في المعاشية ، مع احترام الفروق القائمة بينهما .

هناك اذن أول كل شيء وعى ينبغي تقويته في داخل عالم الفجر ، وعى بضرورة التكيف ، واظهار القدرة الابتكارية للتعور على أسلوب في الحياة يبقى عجريا أصيلا ، ولكنه يتلاءم مع مقتضيات الحياة المصرية . قصارى القول أن المقصود هو أن يتولى الفجر بأنفسهم التحكم في ثقافتهم ، وذلك بأن يحددوا ما يتعين الاحتفاظ به من ثقافتهم

القديمة ، وما يجب قبوله من النموذج الخارجى ، دون أن يضر ذلك بالقيم الأساسية لمجاعتهم .

ويمكن تجزئة هذا التطور الى مستويين ، أهمهما مستوى الطفل فى فترة التعليم المدرسى ، الأمر الذى يقتضى وجود مدارس غجرية ، أو على الأقل فصول غجرية ، على أن لا تكون مع ذلك منعزلة عن باقى العالم المدرسى غير الغجرى ، وينصرف هذا القول أيضا الى مراكز التدريب المهنى . غير أن هذه التوعية يجب أن تكون بنوع خاص من صنع « زعماء الغجر » حتى يبدأ التغيير من داخل الجماعة نفسها . ويمكن فضلا على ذلك تعزيز هذا التغيير عن طريق المنهجية النفسية السيكولوجية المرتبطة بكبرياء الغجر ، التى يمكن أن تكون حافزا قويا لتناقص يتحكم فيه الغجر أنفسهم . ذلك لأن الفساية المفضودة - ولن نلح بعد هذا فى ذكرها - هى الوعى الجماعى بضرورة التغيير ، وتجسيد هذا الوعى فى التنظيمات الغجرية . وقد استطعنا فى اسبانيا أن نحيط علما بتقدم هذا الوعى الجماعى لدى الغجر الذين يرغبون بقوة فى الحفاظ على تقاليدهم الأساسية والتكيف مع الثقافة الاسبانية الحديثة .

ويحسن مع ذلك الإشارة فى هذا المجال الى عفتين تعترضان مثل هذا المشروع . فهناك أولا عدم أكثرات الأهالى الأصليين بوجه عام بمشاكل الغجر ، أمسا لأنهم لا يدركون أهميتها ، وأما لأنهم فى الكثير من الأحيان قد انطبخوا على غير وعى منهم بطابع عنصرى نقشى فيهم . فاذا أدركنا أن ثمة تناقفا حقيقيا قد نتج من تزواج ثقافتين متفاعلتين فانه من الضرورى ، حيثما تدرس المشكلة ، أن يكون الأهالى الأصليون طرفا مستقبلا بصورة ايجابية فى عملية التناقص ، وذلك بخلق جو من الترحيب والفهم والوثام مع الغجر المتصلين بهم .

وتتبدى صعوبة أخرى لها ، فى الكثير من الأحيان نتائج وخيمة ، ذات طبيعة نفسية مرضية ، تتمثل فى الصدمات التى تتولد على توالى السنين فى نفوس الكثير من الغجر بفعل تناقص فوضوى لم يكن سوى انحلال ثقافى لا بدليل له . وقد أصبحنا اليوم منذ تقدم التحليل النفسى على علم أفضل بأدواء الانسان الهامشى . ففى مرحلة الانتقال التناقصى بين ثقافتين متنازعتين وجدنا لدى العديد من الغجر أزمات حقيقية فى تحقيق الذات ، تتمثل فى افتقار الانسان متعة الحياة ، وشعوره بانعدام الأمن ، وهبوط قيمته ، وغير ذلك . وفى مثل هذا الوضع يتنازع الغجرى نوعان من القوانين السلوكية ، أحدهما (وهو الخاص بالبيئة الحديثة) لم يستوعبه الغجرى تماما ، وبخاصة حين يفرض عليه مهام تعتبر (خطأ فى الكثير من الأحيان) متضاربة أو منقرضة بالنسبة لمجتمع الغجر . والثى الذى قد يعتبر عند الغجر ضربا من « الوعى الجزأ » (كان يحتفظ الانسان بتقاليد فى نطاق الأسرة ، ويتبنى أنموذجا خارجيا لنشاطه المهنى) يعتبر ما هنا تفككا حقيقيا مرضيا لشخصية الغجرى . ويتطلب بيان هذا الموضوع فصلا كاملا من الطب النفسانى العرقى ، لا نستطيع الاسترسال فى شرحه فى هذا المجال .

(ب) وثمة درس ثان يبدو على جانب من الأهمية ، ذلك أنه من الضرورى منذ الآن معالجة التناقص الجديد بكيفية « اجمالية » بداخل الأطر الاجتماعية القائمة . ويجب أن يجرى الاتصال التناقصى من مجتمع كل الى مجتمع كل آخر ، لا لكى يقضى أحدهما على الآخر ، وإنما لكى يحقق المجتمع الغجرى فى كل المجالات (فى الأسرة ، وأوقات الفراغ ، والعمل ، وغيرها) التحولات اللازمة ، مستهدفا بالأحرى الحفاظ على

أسلوب فريد من الحياة يؤثر في كل هذه المجالات ، لا النزوع الى نوع من التجزئة ، وذلك بأن يحتفظ الشخص في أحد القطاعات بنمط الأسلاف ، ويتحول في قطاع آخر الى نموذج خارجي سائد . هذى بالتاكيد عملية دقيقة للغاية لا يستطيع تحقيقها سوى الفجر انفسهم .

والحقيقة أنه يجب أن لا يغرب عن البال أنه يكفي في الكثير من الاحيان ، بسبب الترابط البنائي القائم بين مختلف المجالات ، ان نختار الاقلية العنصرية سمة ثقافية من نموذج الثقافة السائدة ، فيترتب على ذلك رد فعل متتابع على باقى القطاعات . ولقد تحققنا من ذلك بنوع خاص في مناسبة التغييرات التي طرأت على النشاط المهني لدى الفجر الذين لم يعد في مقدورهم ممارسة مهنتهم القديمة المرتبطة بضرب من البداوة فقد علة وجوده ، ومن ثم اضطروا للدخول في دائرة الانتساج الصناعى ، حتى لا يصيروا على هامش الحياة ، وتذهب ربحهم . ولعل من الصالح العام توجيه الفجر الصغار الى مراكز التدريب نحو مهن حرفية يستطيعون معها تنمية الصفات التي اكتسبوها من ثقافتهم الخاصة ، كملكة الخيال ، وحرية التعبير ، الخ . وليس المقصود هنا ايضا التفكير في قطاعات نوعية من النشاط يختص بها الفجر ، في نوع من الصلة المستمرة بماضيهم ، وإنما بالأحرى أن يتاح لهم التعبير عن روحهم الفجرية في أنشطة مهنية حديثة . حقا ان الفجرى جامع الحديد الخردة أو تاجر التجزئة ، وهو يقود سيارته القديمة بحثا عن سلعة يتاجر فيها ، يمكن أن يجد شيئا من المتعة في حياة التجوال القديمة ، فهل يمكن أن نقول مثل هذا بالنسبة لمغنى أو راقص الفلامنجو الذى يعرض فنه في الملاهى السياحية ؟ حقا انه لحل غير سليم ان نحبس الفجرى في ضروب من النشاط تذكر بماضيهم ولكنها سرعان ما تفقد مجرد فولكلور (فنون شعبية) ، أى تقيض الثقافة الحية الحقيقية .

فإذا علمنا أن الصلة الثقافية المتبادلة تتحقق بصورة اجمالية ، وأردنا أن ننتمي الى نتائج ايجابية ، وجب دائما أن نأخذ في الاعتبار الديناميكية الداخلية لكل تطور ثقافى . التى تنزع الى النفاذ فى كل قطاعات الحياة الاجتماعية . وفى الزمان الماضى كان أسلوب البداوة الطفيلية فى التنافى التقليدى يختزل هذه الصلات الى الحد الأدنى . ولكن الأمر لم يعد من الآن ممكنا كما رأينا من قبل ، فليس فى المستطاع حبس الفجر فى جيتو (حى اليهود ، أو غيرهم من الأقليات فى بعض المدن الكبيرة) . ثقافى . وكان من شأن الاستقرار الذى لا مناص منه فى المساكن العصرية ، وتعلم القراءة والكتابة ، والتعليم الإجبارى ، والتأثير الدائم الذى تمارسه وسائل الاعلام الجماهيرية ، أن لم يعد للفجر مجال يغفلت من الاتصال بالعالم الحديث . وحتى لا يكون هذا الاتصال هداما ينبغي أن يجرى بثراث ثقافى فجرى ظل الى الآن حيا راسخا .

(ج) عند هذا تتحدد المسألة بوضوح : كيف نعرف هذا التراث ، هذه المجموعة من القيم الفجرية ؟ لا يسعنا هنا الا أن نقترح بعض التوجيهات . فما دام هذا التراث قائما فى حالة نفسية عامة ، فى أسلوب من الحياة يتعين رعايته فى كل الأنشطة التى تحركها الحياة العصرية لا على مستوى قطاعات الحياة الاجتماعية ، فى «عازل» اجتماعية ثقافية ، فان الاجابة على السؤال لا يمكن أن تكون حاضرة وتلقائية . والتجربة وحدها هى الكفيلة بأن تكشف ، فى مثل هذه العملية التثاقفية ، عن الأشياء القادرة على أن تبقى كقوة انعاش ثقافى ، وأن تتعايش مع الاسهامات الجديدة . ولما كان الغرض

الرئيسى هو الحفاظ على شخصية الفجرى الأسامية ، والحرص على أن لا تتفكك هذه الشخصية فى الجيل الثانى أو الثالث من الفجر ، فإن أصحاب المصلحة منهم ، وبالأخص زعمائهم . هم دون غيرهم القادرون على أن يحددوا تحديدا واقعيا ، لا مما يتعين المحافظة عليه من ماضى الفجر . بصورته التى كان عليها ، وإنما كيفية انعاش الحياة الحديثة وممارستها . مع الإبقاء على صفاتهم كفجر ، أى مختلفين بعض الشيء فى ممارسة هذه الحياة -حقا انه سوف يظهر فى الكثير من الأحيان تعارضات بين القيم الفجرية (ونقصد « القيم » لا « الأنشطة ») وبين الثقافة الحديثة التى تفضل المال والربح والاباحة . عندئذ نجد أنفسنا فى مواجهة ما يسمونه « عقبات الثقافة » ، وهى عقبات يصعب تعيين حدودها فى الكثير من الأحيان ، ولها أهمية جوهرية بالنسبة للثقافة الناجح . أى ذلك الذى لا يفضى الى زوال ثقافة بأن تقضى عليها ثقافة أخرى . عند هذا تظهر أهمية تنظيم « المراكز الثقافية » الفجرية ، أى مجموعة القيم التى ينبغى أن يتركز فيها اهتمام الفجر ، لا من أجل أن يتخذ والانعزال عن المجتمع . ولكن على العكس من ذلك لكى يبقوا على طبيعتهم فى اتصالهم بالمجتمع الحديث . وتدور مراكز الاهتمام هذه حول القيم الأسرية (ذلك لأن الأسرة ما زالت هى المكان المفضل لنقل أية ثقافة) ، كاحترام الأسلاف ، بما فى ذلك توفير الموتى ، التى الذى يهتم به الفجر كثيرا (على أن يعاد تفسير هذا التقليد اذا دعا الأمر تفسيراً يستبعد الخرافات) ، والشفة بالأباء ، وجلال الوفاء بالعهود ، والمكانة الهامة التى تشغلها المرأة . كما رأينا من قبل (مع مراعاة أن سرعة القضاء على الخرافات المتعلقة بمحرمات الدنس قد تأتى بعكس النتيجة المرجوة) ، ومفهوم شرف الأسرة والقبيلة ، واحترام أخلاقيات الفجر ، وبخاصة فى موضوع التضامن الجماعى ، ثم بالأخص تهذيب المفهوم الدينى الطبيعى لدى الفجر .

وقد يبدو مثل هذا البرنامج طموحا ، غير أن من يعرف الفجر يعلم يقينا أنهم اذا منحوا إمكانية التقدم فى طريق تطور ثقافى حقيقى فإنهم يملكون قدرا من الحيوية ومملكة التكيف ، كما تملك ثقافتهم القومية دينامية داخلية قوية ، بحيث لا يكون هناك مجال لليأس من مصيرهم . غير أن أدق مرحلة ، كما فى كل تطور - هى مرحلة « الإقلاع » (أو الانطلاق) التى تضمن المستقبل . وأية ثقافة ، وبخاصة اذا كانت لأقلية صغيرة ، تحتاج فى هذه المرة الى مساعدة خارجية ، شاملة ونزيهة ، تقدمها الثقافة السائدة لتتيح لها البقاء فى تعايش معها .

وإذا كانت هذه المحاولة فى سبيل ثقافة جديد قد مهد لها مجتمعنا الصناعى الحديث ، وارتضت إسهامات الفجر باعتبارها شكلا من أشكال النزعة الذاتية المشروعة ، والتكاملية . رغم صغر تعداد الفجر ، فإن ذلك قد يشكل إسهاما فريدا فى تفتح مجتمع جديد يصبو اليه عدد كبير من معاصرينا ، مجتمع أكثر اهتماما بالطبيعة ، واحتراما للشوائع التى تربطه بالماضى ، وفى الوقت نفسه أشد حرصا على صيانة الحصول الجميلة التى كان الفجر يتميزون بها دوما ، كالاحتفال بالأعياد ، والمرح ، وتذوق الحرية التى تمارس دائما فى صالح الجماعة . وأملنا أن لا يتأخر كثيرا تحقيق هذا الإسهام .

المواجهة بين العقل والتخيل

نموذج داروين

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال موضوع الصراع بين العقل والتخيل وأيهما له القدر الأعلى فيما يصل إليه العلماء من نتائج باهرة . ان من رأى الكاتب ان التخيل يشكّل حجر عثرة للعقل في الوصول الى نتيجة مستساعة . ويرى داروين صاحب قانون النشوء والتطور ، وصاحب نظرية الانتقاء الطبيعي ، ذلك العالم الذي أثارت بحوثه دويما علميا كبيرا ، أنه للوصول الى قوانين التغير في طبيعة حية يجب أن نجمع بين التخيل والعقل ، وذلك بأن نجعل التخيل معقولا ، لا تخيلا مفعما بالآوهام التي لا أساس لها ، أما محاولتنا انكار التخيل فهو تكوص عن جانب هام من جوانب العملية الفكرية ودعوة للهزيمة . واكبر ما أثار بليلة داروين مشككة الانتقاء الجنسي ، ويبدو ذلك من رسالته لهنسلو الذي سماه مرة « اباه في التاريخ الطبيعي » ، تلك الرسالة التي يقول فيها : « ما من شيء أكثر غموضا في العالم بأسره ، كما يبدو لي ، من وجود الجنسين » . ومن رأى داروين أن التخيل عاجز عن أن يقدم حلولاً عملية ملائمة دون الاستعانة بالمشاهدة التجريبية . واستخدام التخيل ذو حدين . فإذا كان التخيل هو الوسيلة الرئيسية لسيطرة العالم الفزيائي على الطبيعة فإنه من جهة أخرى مادة الأحلام والخداع الذاتي الذي يعقبه زوال الأمل الكاذب . والخطورة تكمن في أن العالم الفزيائي قد لا يكون قادرا على تخطي الفارق

الكاتب: إيرلنج إمنج

ولد عام ١٩١٨ في مينابوليس • درس الثقافة الألمانية في
جامعة منسونا • وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة
نورث وسترن في علم النفس الاجتماعي والاندروبولوجيا •
وعام التدريس في كلية أنتيوخ • له مؤلفات عديدة في
علم النفس •

المترجم: عبد الحميد سليم

المدير العام لمركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر بالهيئة العامة
للكتاب •

بين تخيله وبين دليل مقنع لغيره • وفي استغرافه قد يفقد ذلك الاحساس
بالكل الذي تعمل فيه الطبيعة والعقل معا • ولقد كان التخيل الجاد
هو المسئول الى حد كبير عن كشف ظاراداي الأساسية • ولكن حينما
يفوق التخيل امكانيات الدليل التجريبي فانه يقود الى الاحلام بما فيها
من سراپ محتمل واجباطات محتملة مما يؤدي بالعالم الى الزيف
والفضائل •

« لو ضغط الانسان ، في الظلام ، على
طرفي عينه باصبعه ، وابتعد عينيه عن
اصبعه ، تشاهد دائرة من الألوان اشبه
بتلك التي ترى في ريش ذيل الطاووس »
استحق نيوتن (١)

لعل موضوع صراع داروين بين العقل والتخيل يبدو أكثر وضوحا في جهوده
في كتابه « أصل الأنواع » ليبين كيف أن عين الجسد يمكن أن تتطور عن طريق « الانتقاء
الطبيعي » ، وعلى هذا كتب :

« ... ومع ذلك فللوصول الى نتيجة صحيحة فيما يتصل بتكوين العين ،
بكل ما لها من خصائص اعجاز ، رغم عدم بلوغها بعد درجة الكمال المطلق ، لابد
من أن يهزم العقل (٢) التخيل ، ولكني أدركت جيدا أن الصعوبة بالغة حتى أنه

(١) ١- نيوتن : « علم البصريات » ، الكتاب الثالث ، ج ١ ، ص ١٦ •

(٢) لأنه بالنسبة للعقل : أوضح أن داروين يقصد التخيل الذي أصلحه للمشاهدة •

لا يدهشنى الآخرون فى ترددهم فى نشر مبدأ « الانتقاء الطبيعى » على مدى بعيد يبعث على الدهشة (٢) .

بمعنى آخر يمثل التخيل حجر عثرة للعقل فى الوصول الى نتيجة صحيحة فيما يتصل بتكوين العين ، وهذا يمكن أن يحدث عن طريق العقل المتغلب على التخيل فقط . وصراع داروين بين العقل والتخيل منشأه . كما سنرى ، ادراك أن الوصول الى قوانين التغير فى طبيعة حية يستلزم أن نجعل التخيل معقولا ، أما مجرد محاولتك انكار التخيل فهو دعوة للهزيمة . ولكن « بترويض » التخيل . فحسب . قد يستطيع المرء أن يخفف ، دون أن ينجو ، من نير عزيمته .

والخلاف عند داروين بين أن يتحكم التخيل فيك وأن تكون قادرا على التحكم فيه يبدو بصورة أكثر حيوية فى حيرته فيما يتصل « بالانتقاء الجنىسى » ، الذى يدخل فيه ، كما هو الواقع ، عالم التاريخ الطبيعى شخصيا بجهوده لايضاح علاقات الجسم ، والتخيل ، والادراك ، والعقل . لقد أسر داروين لأقرب أصدقائه ومؤيديه بهذا الأمر الذى كان يشغل باله . لقد كتب داروين الى « هنسلو » الذى سماه مرة « أباه فى التاريخ الطبيعى » يقول :

« ما من شئ أكثر غموضا فى العالم بأسره . كما يبدو لى ، من وجسود الجنىسين » (٣)

كما كتب من قبل الى « ت . ه . هكسلى » قبل نشره لكتاب « أصل الأنواع » يقول :

« لقد سرنى بصورة خاصة أنك تفكر فى عمليات الانخصاب ، لأنها بدت لى لأمدة طويل أكثر الأمورا اعجازا وابداعا » (٤) .

وفى كتاباته عن « الانتقاء الجنىسى » ، الذى طرقه فى كتابه « أصل الأنواع » ، وإن كان هو موضوع « أصل الإنسان والانتقاء وعلاقته بالجنس » (١٨٧١) ، أوضح داروين كيف أن الصفات الظاهرة للذكور وأنات انطويرو بصورة خاصة فى الامكان تكوينها عن طريق الانتقاء الجمالى لأجيال من الأزواج من الجنىسين . ومع ذلك فى الوقت الذى كان يضع فيه داروين الحقائق العلمية لنظريته كان يحقق تحرير عقله من عبوديته الذاتية للجمال ، كما هو موق بما جاء فى صفحات مفكرته المعنونة « رحلة » . وهذا واضح بصورة خاصة حيث يستشهد بأحاسيس « المتعالى » . لقد صار « استعلاؤه » الذاتى بالتعاقب ، النموذج والايضاح لانبثاق صورة معقولة من نظام غريزى ناقص ضار بالمثل على السفور باشتراكه فى النظام الطبيعى المتغير ، وأن العقل الذى عن طريقه يرتفع الإنسان فوقه ، كمحض انسلخ ، ورايه فى الانتقاء الطبيعى ، ونجاحه فى ايضاح حدوثه ، قد صاروا بهذا جزءا من الدليل الثابت ، ويمكن ملاحظة ذلك لو تتبعناه عندما حاول أن يوضح كيف أن الانتقاء الجنىسى يؤدى عمله كوسيلة للانتقاء الطبيعى .

وعند داروين أن طغيان التخيل الذى لم يكبح جماحه الرجوع الى المشاهدة التجريبية أوضحه ايضا كما لا ريب فيه « الانتقاء الجنىسى » ، فنتائج - وهى تعديلات غير مدركة عقليا للصورة الجسدية - تمثل معكوس استخدامه الذاتى المتنور المحكم للتخيل فى ايضاح الاجراء الذى تم به « الانتقاء الطبيعى » . وهذا نجد أن النظرية

(١) داروين : « أصل الأنواع » الفصل السادس أعضاء غاية فى التقيد والكمال .

(٢) نورا مارلو (محررة) : « داروين وهنلو » ، تطور فكرة ، رسائل ١٨٣١ - ١٨٦٠ ، جامعة كاليفورنيا سنة ١٩٦٧ ، رسالة بتاريخ ١٦ يوليو سنة ١٨٦٠ ، ص ٢٠٩ .

(٣) للرجع السابق ، ص ٢١٠ .

المبركة على أنها اعجاز قد خضعت « لحقائق المشاهدة » التي تطلبت بدورها تفسيراً للتخيل الأصلي .

كانت وقائع المشاهدة ملهمة من مطابقتها لاختيار النظرية الأصلية ، رغم أنها إلى الدرجة التي لم تكن فيها متوقعة ، قد أسهمت بدورها في تعديل وإعادة بناء التخيل الأصلي ، وفي هذا الجدل صار التخيل شيئاً أشبه (بسر) إبداعى يعمل ، شكل فيج للعقل ، كأنه لا يزال بعد غير تام وغير مميز .

وتفسير داروين لنظريته عن « الانتقاء الطبيعي » ، خلاصة فى وسيلة اختياره الجنسي ، كما هو ملاحظ ، لا ينفصل عن ادراكه للمنهج الذى كان يحتاج اليه لتحقيق هذا ، بل أكثر من ذلك لا ينفصل عن نتائجها لفهمه لحياته الخاصة . هذه النقطة الأخيرة يمكن أن تذكر فى مجال هذا البحث . وسأحاول هنا ، مجرد محاولة ، أن أوضح أنه فى تفسيره لقضيته عن الانتقاء الطبيعي أدرك هو أيضاً المنهج الذى كان عليه أن يتبعه ليفعل هذا . وإن هذا العمل قد استغرقه بعق هو شخصياً .



فى « أصل الأنواع » الدافع لضرورة إخضاع التخيل لسيطرة العقل يطرح نفسه ، كما سبق أن رأينا ، حينما يسمى داروين ليفهم كيف أن العين يمكن أن تثبت عن انتقاء طبيعى وتسلسل فكره بلقى ضوءاً فيما يتصل بالأساليب المختلفة التى يستخدم فيها فكره : فكرة التخيل أولاً كمساعد فى الفكر العلمى ، وثانياً كماتق لمثل هذا الفكر وتالنا كالموسيلة نفسها لصياغة المفاهيم الكلية العلمية . ويبدأ داروين بملاحظة عن عجز التخيل عن أن يقدم حلاً عملياً مناسباً دون الاستعانة بالمشاهدة التجريبية ، وفى هذا كتب :

« يقول لى العقل : لو كان فى الإمكان إيضاح وجود تدرجات عديدة ، من عين بسيطة ومعينة إلى أخرى معقدة وسليمة ، لكأن كل تدرج مفيداً لصاحبه ، كما هو الواقع بكل تأكيد ، وأكثر من هذا لو أن العين تتنوع ، ولو كان التنوع موروثاً ، كما هو الواقع بكل تأكيد ، ولو كانت مثل هذه التنوعات مفيدة لأى حيوان طبقاً لتغير ظروف الحياة ، إذن فإن صعوبة تصديق أن عينا سليمة ومعقدة يمكن تشكيلها عن طريق « انتقاء طبيعى » ، بالرغم من أنه أمر لا يقوى عليه تخيلنا . يجب أن لا يعتبر هذا للنظرية » (١) .

ويستأنف داروين مشيراً إلى الأنواع المعينة عن المشاهدات التى يمكن استخدامها لتحديد حدوث مثل هذه التدرجات والتنوعات . وبعد ذلك يعود إلى التخيل ضمناً ، ولكن مع توضيح أكبر . وبمقارنة الأساليب البدائية لاستجابة الحيوان للضوء يسعون لتخيل سلسلة تنوعات تمتد من « كتلة خلايا ملونة » فى جدار الجسم إلى « أعضاء الأبصار » . هذا الفكر النموذجى إلى حد ما يوحى أيضاً باستمراره بين استجابة ، فى علم وجود فارق ، بين الذات واللا ذات ، واستجابة يكون فيها مثل هذا الفارق قائماً . والآن فإن احتمال تغير « البعد » بين الانطباع والاستجابة ، وهو ما يمكن ملاحظته ، يتيح أيضاً علاقة تعاون أكثر بين التخيل والعقل عما كان عليه التركيز من قبل على مناوئتهما ، وتلى ذلك إشارة ثالثة إلى « التخيل » ، وهذه الإشارة عبارة عن سرد لما جاء بفقرتنا الافتتاحية ، وهى تستحق أن نكررها :

و . . . ومع ذلك فلولوصول إلى نتيجة صحيحة فيما يتصل بتكوين العين ، بكل ما لها من خصائص اعجاز ، يرغم علم بلوغها درجة الكمال المطلق ، لابد من أن يعزم

العقل التخيل ، ولكنى أدركت جديدا أن الصعوبة بالغة ، حتى أنه لا يدعشنى الآخرون
 في ترددهم في نشر مبدأ « الانتقاء الطبيعي » على مدى بعيد يبعث على الذعر » .
 ومن المؤكد أن داروين يعمل جاهدا الآن لكبح التخيل بتذكيره « خصائص العين
 التي لم تبلغ درجة الكمال اطلاق » ، بل أنه الآن يحاول محاولة اختراق أكثر جوهرية
 للتخيل بروح العقل من خلال نموذج :

« اذا كان لا بد لنا من أن نغادر العين بألة بصرية كان لزاما علينا في التخيل.
 أن نأخذ طبقة سميكة من قماش شفاف ، به مساحات مليئة بسائل وبغصب حساس
 للضوء الذي تحته ، ثم نفترض أن كل جزء من هذه الطبقة يتغير ببطء بصورة مستمرة ،
 في كثافتها ، لكي ينقسم الى طبقات مختلفة في كثافتها وثخانتها ، مواقعها على
 أبعاد مختلفة ، وتتغير أشكال أسطح كل طبقة في بطن . وأكثر من هذا علينا أن
 نفترض أن هناك قوة ، يمتلئها « الانتقاء الطبيعي » أو « البقاء للأصلح » تراقب دائما
 بامعان كل تغيير طفيف في الطبقات الشفافة ، وتحافظ بعناية على كل واحدة منها
 تستهدف ، تحت ظروف مختلفة وبأى أسلوب أو بآلة درجة اخراج صورة أكثر
 تميزا » . (١)

ويمكننا هنا أن نرى داروين منهكا ، في تصميم في صياغة نموذج في عبارات
 لغوية ، فضلا عن صياغته في عبارات تخيلية ، نموذجاً يربط الاستمرار (ويمثله
 « الشفافية ») بعدم الاستمرار (ويمثله « الطبقات ») ، وهما معا علة ذلك التعديل.
 الفيلوجيني الذي عن طريقه يزداد البعد بين الأنواع الحيوانية والاستجابة الحيوانية .
 ولما كانت المستويات الوسطى مختلفة كان من المحتمل تزايد علاقات الدوافع والادراك
 والتحكم » . (٢)

ومن خصال داروين تماما أنه لم يكن عديم الإدراك بضعف حجته في الفقرة .
 السابقة ، وأنه يعوزها ، كما هو الواقع ، أية إشارة الى عوامل انتقائية يمكن
 مشاهدتها . وعندما أوضح « آزا جراي » هذا له ، بعد نشر كتابه « أصل الأنواع »
 في فبراير سنة ١٨٦٠ لم يقره « داروين » على ما ذكره فحسب ، بل أضاف ردا من
 عنده هو :

« أنا متفق معك بالنسبة للنقاط الضعيفة ، فالعين حتى هذا اليوم تجعلني
 أحس بقشعريرة باردة ، ولكن عندما أفكر في التدرجات الدقيقة المعروفة يذكرك عقل
 ان من واجبي أن أقهر القشعريرة الباردة » (٣)

كيف لنا ان نفهم هذه الملاحظة الأخيرة لداروين ؟ علينا أولا ان نتنبه الى رد فعل
 مماثل ، أخبر به « آزا جراي » في ٣ ابريل ١٨٦٠ ، عن مشهد ريشة في ذيل طاووس ،
 اذ الواضح : إشارة الى النقطة الشبيهة بالصين أو « العين » في كل ريشة من
 ريش ذيل الطاووس ، وكان عليه أن يفحصها فحصا دقيقا في « أصل الانسان » :
 « .. أذكر جيدا أن التفكير في العين كان يجعلني أحس ببرودة تسرى في
 جسدي بأكمله ، ولكنى تقلبت على هذه المرحلة التي كنت أشكو منها ، واليوم كثيرا
 ما تجعلني خصائص صغيرة دقيقة التكوين في غاية الضيق ، فمشهد ريشة في ذيل

(١) داروين : للرجع السابق .

(٢) هذا المنطق الانتقائي يؤيد أيضا مفهوم « ميولنج جاكسون » عن الجهاز العصبي المركزي .
 و« جاكسون » على أنه كان أول من أسس علم الأعصاب على أساس علمي ، إلا أنه عزأ أفكاره عن « النشوء
 والتحلل » الى « هيرت سبنسر » .

(٣) حياة ورسائل داروين « تحرير فرانسيس دارويل ، للجلد الثاني ، ص ٢٦٧ الكتب الأساسية ،

حلاووس يجعلني أحس بالسقم كلما تطلعت إليها « ١٢ »
وعندما تنب داروين هاتين الرسالتين في فبراير وأبريل سنة ١٨٦٠ كان كتابه مثار هجوم من جهات عديدة ، وبلغ ذروته في يونية في اجتماع الجمعية البريطانية الذي عقد في أكسفورد . لقد أحلقت به الريب ، خاصة عندما وجّه إليه النقد من كان يسعى إلى تأييدهم له أكثر من غيرهم . وفي الخطاب الذي تحدث فيه داروين عن « القشعريرة الباردة » أضلّف حاشية ليوقف شكوك جراي في « الانتقاء الطبيعي » :

« انني واثق تمام الثقة ، من واقع خبراتي الذاتية ، أنه اذا كانت دراساتك تقودك إلى أن تضع موضوع « أصل الأنواع » نصب عينيك ، فستسير قدما وقدما في تصديقك له . لقد استغرق ذلك مني وقتا طويلا . » (٢)

ولكن العلاقة الوثيقة بين صراع داروين لاقتناع الأصدقاء والزلاء المتنورين بحقيقة « الانتقاء الطبيعي » و « قشعريرته الباردة » تبدو أكثر وضوحا في رسالة بعث بها في وقت مبكر إلى « لدل » في ٢٣ نوفمبر ١٨٥٩ ، اذ بعد اعرابه له عن شكره لوقوفه في النهاية إلى جانبه يذكر لنا ماذا كان يعني هذا بالنسبة له :

« بالنسبة لي فرحت أنا أيضا ، فرحا عميقا ، كنت كثيرا جدا ما أحس أن قشعريرة باردة تسرى في جسدي ، وكنت أسائل نفسي هل كرسيت حياتي لوهم » . (٣)

هذا الاعتراف ينهض دليلا على الدور الضخم ، رغم مواراته إلى حد كبير ، الذي لعبه التخيل في حياة داروين العملية ، تخيل لا يمكن أن يستخدم مباشرة ليهب شخصا آخر بما توصل إليه من إيمان « بالانتقاء الطبيعي » . هذا الإيمان بالتخيل قد شكل مثل هذا الجانب المتكامل من حياته ، حتى أن التفكير الذي قد لا يقنع الآخرين لا يمكن أن يعني إلا أنه كان مختل العقل ، ويؤكد مثل هذا التفسير فقرة من رسالة أخرى بعث بها إلى « آزاجراي » ، وكانت هذه المرة في سنة ١٨٧٤ ، بعد أن صعد داروين لعواصف نقد مضاد ، وتحول التيار لصالحه :

« انني أفترض أن كل واحد يظن من حين لآخر أن ما عمله كان هباء ، وعندما تنتابني نوبة من هذه النوبات سأنكر في مقالتي ، واذا لم يطرد ذلك عنى الروح الشريرة فسأعرف وقتها أنني مختل العقل إلى حد ما ، كما هو حالنا جميعا من حين لآخر » . (٤)

واستخدام التخيل ذو حدين . لو كان التخيل هو السبب الرئيسي لسيطرة العالم الفيزيائي على الطبيعة فانه من جهة أخرى مادة الأحلام والخداع الذاتي الذي يعقبه زوال الأمل الكلاذب . والخطورة هي أن العالم الفيزيائي قد لا يكون قادرا على تخطي الفارق بين تخيله وبين دليل مقنع للآخرين ، وفي استغراقه قد يفقد ذلك الاحساس بالكل الذي تعمل فيه الطبيعة والعقل معا . على مسيل المثال « مايكل فاراداي » بعد حياة تخيلية عاطفية كعالم فيزيائي عاش عيشة فاشلة ، واستغرق بعد ذلك في فيزياء المغنطيسية والجاذبية ، كتب في مفكرته في سنة ١٨٥٠ ، في الوقت الذي كان داروين يعمل فيه لفز عمليات « الانتقاء الطبيعي » :

« كل شيء حلم » (٥)

(١) للرجع السابق ، ص ٩٠ .

(٢) للرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٣) حياة ورسائل - المجلد الثاني ، ص ٢٥ .

(٤) حياة ورسائل ، المجلد الثاني ، ص ٣١٧ .

(٥) جوزيف اجاسي : « فاراداي كغيلسوف من

لقد كان تخيله الجدير بالاعتبار هو الذى بدأ فحسب مسئولاً الى حد كبير عن اكتشافات « فاراداي » الاساسية . وعندما يعو التخيل إمكانيات الدليل التجريبي يقود الى الحلم بما به من سراب محتمل واحباطات محتملة ، ويكون التهديد بزئج العالم وبالضلال .

واحساس داروين بأن هناك غرائز وراء الحلم قد يوحى به تعليقه فى الفقرة التالية فى نسخته الخاصة من كتاب « جوهانز مو » وعنوانه : « علم الفسيولوجيا » : « تغيير كوفييه » فيما يختص بالفريزة صحيح تماماً . يقول أن الحيوانات فى أفعالها الفريزية تحركها فكرة فطرية . الواقع أنه يحركها حلم » (١) .

ويبدو أن ما أحس به داروين من « قسعية باردة » و « سقم » كان استجابة لاعترافه بالخطورة الكامنة للأهمية الفريزية لتخيله فى بحثه عن « قانون التفسير » للكائنات الحية .

★★★

ومع أن داروين كان لا يزال يبحث عن تركيب ميكانيكى لتعديل متطور فقد تحول من العين العنيدة الى غاية لتطلعتها ، وهى فى هذه الحالة « عين » الجمال . لقد سبق أن أشار عرضنا فى مناقشته للمجال البصرى الى « عدساتها الشفافة الجميلة » وهو يتبدل جهده الآن للاقلال من تأثير التخيل فى نظرته للانتقاء الطبيعى بأقتباس قوة الجمال من الجاذبية الجنسية ، ولعله استطاع بعد ذلك ، وقد صار أكثر رزانة ، أن يدرك كيف أن العين يمكن أن تتطور . ويمهد داروين لهذا المنشأ لظاهرة الجمال عن طريق افتراض أن الاختيارات الجنسية لأجيال من أنثى الطاووس ربما نتج عنها وسامة ذكور الطاووس . وقد سبق أن سجل فى مذكراته اليومية فى سنة ١٨٣٨ :

« يجب أن نفترض أن أنثى الطاووس يسحبها ذيل الطاووس الذكر تماماً مثلما تصحب به نحن أيضاً » . (٢)

وفى كتابه « أصل الأنواع » سبق أن كتب :

« لو كان فى استطاعة الانسان أن يضيف جمالا ويخصص عربة لطيفة لطبوره الجارية فى مدة قصيرة ، طبقاً لمستوى وسامته ، فأننى لا أرى سبباً وجيهاً للتشكك فى أن أنثى الطيور بانتقاءها ، طوال آلاف الأجيال ، أعزب أو أجمل الذكور طبقاً لمستويات جمالها ، قد ينجم عن ذلك نتيجة واضحة بيئة » . (٣)

وأخيراً قدم داروين فى سنة ١٨٧١ فى كتابه « أصل الانسان والانتقاء وعلاقته بالجنس » تحليلاً مسهباً ومفصلاً عن كيف أن مثل هذه النتائج المميزة يمكن أن تحدث . ومما يلفت النظر ، كما كان تعليق جوليان هكسل ، أن داروين ركز على انتقاء الإناث للذكور ، وأغفل العلاقة العكسية ، بل حتى الانتقاء المتبادل ، كما فعل هكسل نفسه فى بحثه الذى صدر له سنة ١٩١٤ عن « عادات مطارحة الغرام عند الطائر الغواص ذى العرف الضخم » (٤) . ومع ذلك ، فلو أخذنا فى اعتبارنا ضعف محاولة داروين لفهم تكوين العين عن طريق الانتقاء الطبيعى فقد نفهم تحوله الى استراتيجية بديلة ، ولو أن تحوله الآن له صلة بالنقطة الشبيهة بالعين أو « العين »

(١) م . ٥٠٠ - غسليق : « داروين وسيكولوجيا النشوء » ، العلم ، المجلد ١٧٩ ، سنة ١٩٧٣ ، ص ٩٦٦

(٢) م . ٩ - جروير : « داروين والانتقاء دونون » ، ١٩٧٤ ، ص ٣٤٢ .

(٣) داروين : « أصل الأنواع » ، « الانتقاء الطبيعى » .

(٤) جوليان هكسل : « عادات مطارحة الغرام عند الطائر الغواص ذى العرف الضخم » ، حوثان كيب ،

على ريش ذيل الطاووس . ولو أن هذا التفسير طبق على العين الجسدية لأوحى بأن ظهورها نجم عن استجابة الخلايا الحية للضوء ، تماما مثلما أن العيون على ذيل الطاووس أدركها داروين على أنها نوع من الاستجابة لنظرات الهيام لأجيال لا حصر لها من اناث الطاووس .

ولنستعرض الآن طريق داروين الفكرى عن العين . بدأ بمحاولة لفهم تطور العين الجسدية على أساس نموذج وهمى . ثم تحول الى فهم تكوين النقط الجميلة أشباه العيون فى ذيل الطاووس ، انتقل داروين من العين كمضو ابصار الى العين كدافع جمالى فى ذيل الطاووس ، وفى محاولته فهم تكوين العين كمضو وضع نفسه فى موضع مراقب تخيل ، وفى محاولته فهم علة تكوين « العيون » فى ذيل الطاووس وضع نفسه فى بادئ الامر فى موضع أنثى الطاووس الانتقائية . وبهذه الطريقة سعى داروين ، بالتعاقب ، ليكون عادلا فى كل من وضعى المراقب والشريك فى فهم تعديل الخصائص الجسدية عن طريق الانتقاء الطبيعى . لقد اضطر لاتباع هذا الطريق خلال التزامه بالملاحظة التجريبية ، الى جانب وجهة نظر « نيوتن » التى حدثت أن يكون أى اتجاه ، على الدوام ، لوضع من جانب واحد . وطوال طريقه المتعرج تحرك باستمرار تجاه علة لها أكثر من مغزى علمى ، من بين خلفية كامنة لايمان تخيل . والافتراض الذى يعد أساسا لمثل هذا المنهج كان افتراضا فيه تضمين متبادل للمراقب وللعالم .

ولقد كتب عالم بيولوجى فى إيمانا عن نظرة عالم الطبيعيات بطريقة تنقل كلا من فرصة واحتمال الخطورة الكامنة فى التخيل عند داروين . يقول «كونراد لورينز» انه ليس لدى أى فرد قوى التركيز الضرورية لتحليل ما للسلوك الحيوانى .

« ما لم تكن عيناه مشدودتين بموضوع مشاهدته بعكس النظرة المسحورة التى لا تحررها أية قوة واعية لاكتساب معرفة ، بل ذلك السحر الفاض الذى يؤثر به جمال المخلوقات الحية على بعض منا » . (١)

ولكن مع ذلك نجد أن داروين الشاب مؤلف كتاب « كلب البحر » كان رأيه مختلفا من قبل :

« .. اعجاز لا يشد فى بادئ الامر انتباه عين الجسد ، ولكن بعد تأمل يشد

عين العقل » . (٢)

ذلك الاعجاز فى وجود الطبيعة التى يبدأ منها داروين تجسم من قبل فى التخيل للبدء به ، وبعد ذلك تتولى نظرية تفسر هذا الاعجاز الأول هداية « عين الجسد » فى المشاهدة التجريبية . وتوقف مثل هذه المشاهدة الايمان التخيل الأول ، ومع النظرية النهائية ، التى أصلحها التأمل ، تتطابق أعماق « عين للعقل » ، و « عين العقل » بناء ذاتي الى حد كبير مثلما أنها تكشف ، من الجانب العالمى ، عن التقدم من اعجاز الى ادراك علمى ، وأن كان هذا يتضح فى مجال الصراع الدائم بين التخيل والعقل فقط كما نستطيع أن نشهده ممثلا فى كتابات داروين .

(١) :تتبعها «فيليب ريتزيرش» فى كتابه «الصورة الضوئية» (الحرر) ج' س' روسو ، روتليدج

وكيجان بول ، ١٩٧٢ ، ص ٥٨ .

(٢) داروين : «رحلة كلب البحر» ، ١٢ ابريل سنة ١٨٣٦ .

مناظرة

بين ريتشارد .و. بوليه، وهشام غائط

اشترك في المناظرة الآتية كل من الأستاذين ريتشارد وبوليه ، وهشام غائط وفيها ينتقد الأستاذ بوليه كتاب الأستاذ غائط : « الشخصية الإسلامية - العربية ، ومصيرها » ، المنشور ببأريس في ١٩٧٤ ، ذلك الكتاب الذي يجعل للدولة المكان الأول في تقرير مصير الاسلام ، ويدعو للأخذ بالأساليب والأفكار الحديثة ، ويرد الأستاذ غائط على اعتراضات الأستاذ بوليه . وقد دارت المناظرة في مايو ١٩٧٥ بجامعة كاليفورنيا في بركللي .

أ - ريتشارد .و. بوليه

● رد على هشام غائط أو سؤال له

لكي أبين لك لماذا أختلف معك بشدة في تحليلك للتاريخ الاسلامي أرى - لزاما علي أن ألخص لك بعض أفكارى عن مجرى ذلك التاريخ . واني لأشعر بأن الجمع بين المنهج الاستشراقي في معالجة هذا التاريخ والتمسك بمنهج البحث التاريخي الذي لم يتقدم منذ عهد المؤرخ «رانكه» قد أمضى الى سوء فهم شديد وخطأ كبير في كتابه التاريخ الاسلامي . ولذلك أعتقد أن المعطيات التي بنيت عليها دراستك وتحليلك تشوه الواقع التاريخي الذي زعمت أن هذه المعطيات تمثله وتصوره .

الكاتب : رتشارد.و. بوليه

الكاتب : هشام عنائط

الأول حصل على الدكتوراه من جامعة حارفارد . وقام بالتدريس في جامعة كاليفورنيا وجامعة يوكلي .
والثاني صحفي ومحاضر تولى إيجيد العربية والفرنسية .
قام بالتدريس في جامعة السربون . من مؤلفاته مؤلفات عن الإسلام في أيامه الأولى ، ومؤلف عن العالم الإسلامي في عهد الأمويين .

الرسم : أمين محمود الشريف

مدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، ورئيس مشروع الآف كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا .

ولأتكلم أولا عن عصور ذلك التاريخ ، وهذه ليست مسألة جوهريّة ، ولكنها تساعدني على تنظيم أفكارى . ويمكن القول أن التاريخ الإسلامي ينقسم على وجه التقريب الى العصور الآتية :

(١) ٦٠٠ - ٩٥٠ م : في هذا العصر انتشر الإسلام ، وانتهى به الأمر الى أن أصبح ظاهرة اجتماعية كبرى . والتاريخ النهائي لهذا العصر يمكن أن يكون متأخرا بقرن أو أكثر في مصر والشام ، وقرن آخر في المغرب . أما التاريخ المذكور فهو يصدق ، في المقام الأول على العراق وإيران .

(٢) ٩٥٠ - ١٤٠٠ : في هذا العصر أدى وجود مجتمع إسلامي كبير الى إبراز وتوحيد مجموعة متكاملة من النظم الدينية والاجتماعية اللازمة لمجتمع كبير ، ولكنها لم تكن لازمة للمجتمع في العصر السابق ، الذي كان أغلبية مكونا من شعوب ذات ديانات متعددة . والنظم التي ظهرت في هذا العصر انبثقت أساسا من العراق وإيران ثم اقتبسها البلاد الأخرى ، وذلك لأن هذين الاقليمين كانا أول من عالج المشكلات الناجمة عن انتشار الإسلام كظاهرة اجتماعية كبرى .

(٣) ١٤٠٠ - ١٧٠٠ م : في هذا العصر ظهرت الدول الإسلامية الكبرى نتيجة النظام الاجتماعي الإسلامي المتكامل الذي تأسس خلال العصر السابق .

(٤) ١٧٠٠ - ١٩٠٠ : في هذا العصر أدت الامبريالية السياسية والثقافية الى تحطيم النظام الاجتماعي المتكامل الذي ازدهر خلال العصر الثالث .

(٥) ١٩٠٠ - ٢١٠٠ : في هذا العصر تعود بقايا المجتمع الاسلامي المحطم فتصنع مجتمعا جديدا سوف يكون قطعيا مجتمعا غير أوربي ، ولكن لا يمكن الآن تصووره بوضوح .

واسمحوا لي أن أعلق على هذا التقسيم . فاقول أن العصر الذي يوصف بوجه عام بأنه العصر الذهبي (١) للإسلام - عصر الخلفاء الاقوياء - سادته في الواقع الاضطراب ، وتكون فيه المجتمع من عناصر وشعوب غير متجانسة ، وكان الاسلام فيه هو دين طبقة حاكمة صغيرة ، وكان الانتاج الثقافي فيه اما اقتباسا من الحضارة الاغريقية والرومانية والفارسية ، واما استمرارا للحضارة العربية القبلية . وكان طابع القوة والمركزية الظاهرية الذي اتسم به عصر الخلافة يعكس سيطرة العنصر العربي على السكان غير المسلمين ، ويوجب الضعف الحقيقي للخلافة من حيث هي نظام سياسي . ولم يكن لانتشار الاسلام على نطاق واسع من نتيجة الا أنه حطم السلطة الزمنية للخليفة . وان اللامركزية والفوضى السياسية التي سادت في العصر الثاني لترجع من جهة الى فتح البلاد الأجنبية ، كما ترجع من جهة أخرى الى انتشار الاسلام بين جماهير الشعوب .

وأهم عصور التاريخ الاسلامي هو العصر الثاني (٩٥٠ - ١٤٠٠ م) الذي ظهرت فيه النظم الاجتماعية الاسلامية ، وهو أكثر العصور خلقا وأبداعا ، ولكن المؤرخين الغربيين تجاهلوه ، لأنه لم يمت بصلة مباشرة الى الماضي الاغريقي الروماني . وجوهر الأمر أن الاسلام اذا بقي دينا عربيا ظلت حياة المسلمين الاجتماعية محكومة بنواميس الحياة العربية القبلية . ولما كان عدد الذين دخلوا في الاسلام قليلا فقد اندمجوا في المجتمع القبلي بطريقة غير ملائمة . ولما كثر عددهم في العراق وإيران بين ٨٥٠ و ٩٥٠ تقريبا اضطروا المسلمين الى ان يعاملوهم كما عوملوا في ظل دياناتهم السابقة . ولما كان التنظيم الاجتماعي الموافق للمجتمع الديني قد توطدت دعائمه في العصر البيزنطي الساساني فقد طالب الداخلون في الاسلام بتطبيق النظام الاجتماعي الذي اعتادوه والقوه .

(١) العصر الذهبي الذي يشير اليه المؤلف هو العصر الاول (٦٠٠ - ٩٠٠ م) وهو يمتد في التقويم الهجري من عهد البعثة للحمدية الى سنة ٣٣٩ هـ . وهذا العصر يشمل عهد النبوة والخلفاء الراشدين . وعصر بني أمية ، والعصر العباسي الاول . والمعروف بين علماء التاريخ الاسلامي أن الاسلام بلغ ذروة مجده وقوته في هذا العصر ، ولذلك سمي بحق العصر الذهبي للإسلام . ولكن المؤلف يخالف هذا الرأي للأسباب التي ذكرها . واعتقد أن رأي المؤلف فيه نظر ، ولكن المقام لا يتسع لمناقشته ، والأمر متروك لعلماء التاريخ الاسلامي لابتداء رأيهم في هذا الموضوع (الترجمة) .

ولم تستطع دولة الاسلام أن تستجيب بسهولة لهذا الضغط من جانب السكان الداخليين في الاسلام ، فصرف هؤلاء أبصارهم عن الحكومة التي لم تكن قط مصدرا للارشاد الديني لعامة الشعب ، وولوا وجوههم شطر العلماء من رجال الدين ، يلتصقون منهم الهداية والارشاد . وقد وصل هؤلاء العلماء في الأصل الى وظيفتهم الدينية بوسائل معروفة في كل الأديان ، وذلك أنهم مجرد أفراد أحبوا التمسك بأهداف التقى والورع في حياتهم ، دون أن يبتغى أحد منهم منفعة شخصية في أن ينشأ مسلما تقيا متفقا في دينه ، وإنما ساروا على هذا النهج بمحض رغبتهم الشخصية . ولكنهم ما أن أصبحوا محطاً لأنظار الجموع المتزايدة من المسلمين الذين اتخذوهم قدوة لهم يحتذون بهم في أمور دينهم وديناهم ، ويتعلمون منهم أسلوب الحياة الإسلامية الصحيحة ، حتى استطاعوا أن يتخذوا من هذه القدوة الدينية سبيلا للسلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية . وبعد أن كان العلماء في سنة ٩٠٠م فئة بسيطة ساذجة تحولوا في سنة ١٠٠٠م الى طبقة مغلقة تحتكر بعض مصادر السلطة السياسية والاقتصادية على المستوى المحلي ، وتوسى الى المزيد من القوة والسلطان . وهناك من الدلائل ما يشير الى أن إيران وقت الغزو المغولي كانت على وشك اقامة سلسلة من المدن الحرة المستقلة يسيطر عليها العلماء الذين ألغوا من الناحية العملية طبقة « بورجوازية » بغض النظر عن المعنى الاقتصادى لهذه الكلمة .

وقد حدث انقسام - على أساس المذاهب الفقهية - في صفوف هذه الطبقة التي أسميها (الأرستقراطية) لأؤكد أنها تمتاز بما هو أكثر من العلم الديني . وكان يمكن وراء هذا الانقسام منافسة أو صراع بين حزبين : حزب الخاصة ، وهو يتألف من القوم الذين سبقوا الى الدخول في الاسلام في وقت مبكر ، واستولوا على مقابيد الحكم في عهد السيطرة العربية . وحزب العامة أو الحزب الشعبي ، وهو يتألف من القوم الذين دخلوا في الاسلام في وقت متأخر ، وعزلهم حزب الخاصة عن مراكز النفوذ . وتمثل سمات حزب الخاصة في المذهب الحنفي والمذهب المعتزلة والاحتفاظ باللغة العربية للإسلام . وتمثل سمات الحزب الشعبي في المذهب الشافعي أو الحنبلي والمذهب الأشعري والتصوف واستعمال اللغات القومية في الدين ، والهيئات الأخوية كمنظمة الفتوة ، والطوائف الحرفية . وفي المغرب كان حزب الخاصة يمثل المذهب المالكي ، أما حزب العامة أو الحزب الشعبي فيمثل ابن تومرت (وإن لم يمثله الموحدون الذين جاءوا بعده) .

ولم يكن من الممكن حدوث أى استقرار سياسى طويل الأمد ، الى أن حسنت هذه المسألة الكبرى المتصلة بتوجيه الاسلام كنظام اجتماعى ، وذلك بانتصار الحزب الشعبى . وكان ذلك الانتصار بطيئاً ولكنه كان كاملاً ، ففي سنة ١٤٠٠ اختفى الخلاف الداخلى القائم على الأسس المذكورة ، وظهرت مؤسسات اجتماعية يرتبط بعضها ببعض ويدعم بعضها بعضاً ، وانتشرت في جميع أنحاء العالم الإسلامى ، وحلت في النهاية محل العناصر المتنافرة التى قامت في العصر الإسلامى الأول . وأهم هذه المؤسسات الطرق الصوفية ، والطوائف الحرفية ، والمنظمات الأخوية ، والأحياء السكنية في

المدن الحضرية كوحدات سياسية ، والمدارس التعليمية كوسيلة للحد من استقلال طبقة العلماء ، والشريعة التي لم تمتد تناقش على مستوى الأصول (أصول الفقه) . وما ان تحقق الاستعرا داحل النظام الاجتماعي حتى أرسى الأساس المتين للتطور السياسي الدائم . ولذلك كان استمرار عهد العثمانيين ، والصغويين (١٢) ، والمغول ، والعلويين ، ونجاحهم النسبي - برغم الحروب والثورات - يرجع الى استقرار النظام الاجتماعي المتكامل . ويعد قيام هذه الدول من الناحية السياسية أجل عمل قام به الاسلام . ولم يحدث في ذلك العصر قط ذلك التدهور الظاهري الذي زعموا كثيرا أنه حدث في الاسلام . ولقد كان الانجاز الثقافي في العصر الأول هشا ومعتمدا على مصادر غير اسلامية ، أما في العصر الثاني فقد استمد الهأمة كله من الاسلام ، لأنه كان - الى حد كبير - ثمرة المناخسة الشديدة بين أهل الفكر والمنقذين على توجيه النظام الاجتماعي الذي آل اليه الاسلام . وفي العصر الثالث أدى الاستقرار النسبي في المجتمع ، وقلة الخلاف الداخلي المشبوب ، الى التركيز على الأعمال الثقافية غير اللفظية ، كما أدى الى غرس الروابط الأخوية كهدف ثقافي .

وأقرب غزو مشابه لغزو نابليون في تاريخ الشرق الأوسط الحديث هو غزو الاسكندر المقدوني . ففي كلتا الحالتين أبرز الغزو ضعف القوة العسكرية الذي ظل واضحا في الشرق قبل ذلك بقرن أو أكثر ، ولكن أهل البلاد ظلوا يتجاهلونه . وفي كلتا الحالتين خلقت صدمة الضعف العسكري رغبة في مقاومة الغازي ، واعتناق افكاره تقليدا له . صحيح أن الغازي كان مدمرا ، ولكنه كان متفوقا بشكل واضح . ولذلك لم يكن من سبيل لمقاومته سوى الأخذ بكل الأسباب التي تدهم بالقوة . ولقد نجح الاسكندر في تقويض حضارات الشرق القديم ، لأن أهل للمنطقة أخذوا بأسباب الحضارة الهيلينية ، لاعتقادهم أنها أسعى من حضارتهم ، وأنها تكسبهم التفوق في القوة . ونجحت أوروبا التي يرمز لها نابليون في تقويض المجتمع الاسلامي التقليدي لأن أهل البلاد الاسلامية أخذوا مظاهر الحضارة الغربية التي اعتقدوا أنهم تكسبهم القوة .

وفي حالة الشرق الأوسط في العصور الحديثة تم هدم النظم الاجتماعية التقليدية في كثير من الجهات على الفور ، وكان هدمها ذاتيا ، أي بأيدي أهل الشرق أنفسهم ، مما يحمل اعترافا بالتفوق الظاهري للحضارة الغربية . وترتب على ذلك أن أخذ أهل الشرق يقضون من قدر كل قديم لديهم ، ويصمون بالفساد ، ويصفونه بالتخلف ، كما أخذوا ينظرون الى الدول التي كانت مفخرة الاسلام على أنها دول جائرة وكيانات سياسية بدائية . وما بنا من حاجة الى تفصيل هذه الآراء التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين . وأنا أعتقد أن العالم الاسلامي أصيب بصدمة كبيرة من جراء الغزو الاستعماري ، ولن يستطيع أن يستعيد حياته المستقلة الا بعد مرور ثلاثة أجيال أو أربعة . وإلى أن يتم ذلك لا يسع الانسان الا أن يرثي للمظاهر المتوالية لأمبريالية الحضارة الغربية . لقد مرت ثلاثة قرون أو أكثر حتى أفاق الشرق من صدمة الاسكندر ، ولا بد أن يمر مثل هذا الوقت قبل أن يفيق الشرق من صدمة نابليون .

وبعد فالغرض من كل هذه الخلاصة التاريخية التي تحتاج الى كتاب حتى يتسنى شرحها كاملا هو أنى أريد أن أعرفك أساس الفهم التاريخي الذى عالجت به تحليلك للتاريخ الاسلامي . وأنت ترى أنني تجاهلت مسألة وسائل الإنتاج ، وبذلك وصلت الى هذه النتيجة وهي أن الدولة ليست هي العامل المسيطر فى التاريخ الاسلامي . وأنا كمؤرخ اجتماعي أرى أن نظام الخلافة نظام ضعيف للغاية . وأن الدول الاسلامية المتأخرة هي وليدة النجاح فى ازالة المتناقضات الاجتماعية على يد طبقة اجتماعية لا سلطان للدولة عليها . ومع أننى لا أعارض فى تطبيق نظرية ماركس على التاريخ الأوربي فأنى أعتقد أن هذه النظرية لا تصلح أن تكون منطلقا لفهم تاريخ الشرق الأوسط ، وذلك لأنه ما من أحد من أهل المذهب الماركسي له من العلم بالتاريخ الاسلامي ما يؤهله لأن يستنتج من هذا التاريخ ما يؤيد مذهب ماركس أو يثبت صحته . ذلك بأن التفكير التاريخي البدائي قد شوه تاريخ الاسلام تشويها يحول دون هذا الاستنتاج بدلا من أن يساعد عليه .

وإذا نظرنا الى تاريخ الشرق الأوسط نظرة شاملة وجدنا فيما أعتقد اتفاقا فى الزمن بين مراحل التطور فى الشرق الأوسط وبين المراحل المقابلة لها فى تاريخ أوروبا . صحيح أن هرون الرشيد كان أغنى كثيرا من شرلمان ، ولكن حضارة الخلافة وما اتسمت به من طابع التوفيق بين العقائد الدينية المتعارضة لم تكن تختلف كثيرا عن حضارة « الكوين » . وكذلك الثورة التجارية التى انتابت إيطاليا فى القرن الثانى عشر قد امتدت الى الأساليب التجارية فى الشرق الأوسط ان لم تسبقها هذه الأساليب . وكذلك نشأة المدن الحرة المتمتعة بالاستقلال الذاتى والمركزة على وجود الطبقة البورجوازية حدث ما يماثلها فى الشرق الأوسط خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر .

ويمكن ذكر الكثير من أوجه الشبه ، ولكن أمرا واحدا يبرز أمامنا على أنه أهم من غيره ، وهو وجه الشبه بين الصراع الذى احتدم فى أوساط طبقة العلماء الأرستقراطية بين الحزب الشعبى وحزب الخاصة ثم انتهى بانتصار الأشعرية والصوفية ، وبين الصراع الذى احتدم فى أوساط الكنيسة المسيحية ، وبدأ بوكليف ، وهسن ، وبيتر ، ووالدو ، وأضرابهم ، ثم انتهى بالإصلاح الدينى البروتستانتى ، والإصلاح الكاثوليكي المضاد له . وفى كلتا الحالتين كانت هنا أوجه شبه متقابلة : فسيطرة الشريعة فى الاسلام تقابلها فى المسيحية سيطرة هيئة الكهنوت ، والاتصال بالله بطريقة صوفية مباشرة يقابله الاتصال المباشر بالمسيح دون وساطة القسيس ، وطبع الكتاب المقدس باللغات الوطنية يقابله نظم الشعر الصوفى باللغات الوطنية ، الخ . وفى كلتا الحالتين يوجد مصدر مشترك للصراع يفسر لنا لماذا كان التطوران متزامنين تقريبا ، وفى كل حالة يبين لنا المصدر الاجتماعى للصراع أن المتأخرين فى اعتناق الدين ينازعون المتقدمين على السيطرة الدينية ، مثال ذلك أن البروتستانت نازعوا الكاثوليك فى شمال أوروبا حيث اعتنق الناس الديانة المسيحية فى وقت متأخر يتفق تقريبا مع الوقت الذى اعتنق فيه أهل إيران والعراق الاسلام .

وكان الكاثوليك في جنوب أوروبا حيث كانت للمسيحية جذور قديمة وحيث وجدت سلطة الكنيسة . وما يجدر بنا ذكره أن المناطق الوحيدة التي اعتنقت المسيحية في شمال أوروبا في وقت مبكر هي أيرلند والغال فقط ، وقد بقيتا في المعسكر الكاثوليكي .

قد لا توافقني على هذه المقارنة ، ولكن دعني أفصل لك قليلا ما تنطوي عليه من المعاني ، فأقول : اذا سلمنا بنظرية « فبر » التي تؤكد أن البروتستانت هم مصدر القيم التي تميزت بها البورجوازية الرأسمالية ، وبذلك عجلت هذه القيم بالثورة الصناعية ، فإن مقارنتي ذلك بالتطورات التي حدثت في الشرق الأوسط تشعر بأن الأشعرية (وهم يؤمنون بالقضاء والقدر كالكلفنيين) والصوفية (وهم يؤمنون بالآخرة كالأنابيتسية القائلين بتجديد العباد) كان من الممكن أن يكونوا البذور التي تنمو منها البورجوازية الرأسمالية الإسلامية . وأنا اعتقد أن هذا هو الحال (لاحظ الروح العسكرية العدوانية للصوفية الصغوية في هذا العصر) ، ولكن مبادئ الدين الإسلامي حالت دون هذا الاتجاه .

ولقد كانت المسيحية قبل حركة الإصلاح الديني تمتاز بالنزعة الدكتاتورية كما تمتاز بوجود هيئة كهنوتية منظمة . أما الإسلام فقد تطور على أساس الاجماع واتفق الرأي ، بعد أن فشلت الخلافة والامانة في رسم منهج واضح يمكن السير عليه . وترتب على ذلك أنه عندما تعرضت الديانتان لازمة كبرى في القرون (١١ - ١٣) - وهي أزمة أدت الى انقسام الرأي الديني وتكوين فرق متصارعة - كان النظام الكنسي المسيحي الدكتاتوري لا يتصف بالمرونة الكافية التي تمكنه من احتواء الفرق المعارضة، فتم طرد البروتستانت من حظيرة الكنيسة ، كما سبق طرد الآريوسيين والنطوريين . ولكن الأزمة هنا كانت أكبر حجما وأكثر تفاقما ، فحدث انشقاق دائم في صفوف المسيحيين . أما الإسلام فيفضل مبادئه القائمة على أساس الاجماع ووحدة الأمة فقد اجتاز فترة الصراع ، وأدخل الأشعرية والصوفية في حظيرة الدين . وكان معنى ذلك كله أن تحولت البروتستانتية - من أصول أيديولوجية متماثلة كان يرجى أن تؤدي الى اتجاهات متماثلة - الى الكفاح واستخدام السلاح ، وذلك بسبب افتقار الكنيسة الى المرونة ، في حين أن الأشعرية والصوفية انتظموا بسلام في صفوف الإسلام ، وأتيح لهما التطور على أسس فكرية وأخوية ، دون أن يضطروا الى استخدام القوة العسكرية . وبعبارة أخرى أود أن أقول أن الذي حال دون قيام البورجوازية في الإسلام هو المبادئ التنظيمية للدين الإسلامي ، لا السيطرة الحكومية على الاقتصاد .

فاذا انتقلنا الى العصر الحديث وجدنا أن أعظم ما يدعو للأسف في الدراسات

لحديثه للتاريخ الاسلامى كاساس للتقدم فى المستقبل هو رفض المسلمين للعصور الماضية القريبة . ومعلوم انه ما من شعب يستطيع أن يتشبث بأهداب المستقبل ما لم يتشبث بأهداب ماضيه . وقد تبادت الحركة السلفية بصورة عقيمة فى رفض الماضى . ويبدو أن أحدا لا يريد أن ينظر الى قرون الحكم العثمانى والصغوى ويرى فيها ذروة المجتمع الاسلامى . بل ينجح المسلمون الى الاشادة بأيجاد العصور الأولى ، وأحياء التراث الثقافى الماضى ، وفاتهم أن هذه الامجاد حدثت فى ظروف مختلفة تماما عن ظروف العصر الحاضر . والواقع أن الذى جعل المجتمع الاسلامى عظيما عندما وصل الى الذروة هو تركيزه الانسانى على فكرة الجماعة والأخوة كقيم حضارية وثقافية ، فى حين أن الأيديولوجيات الغربية تضع الفرد فوق الجماعة . ولكن حدث فى هذا البلد - خلال السنوات الأخيرة - وربما حدث فى مكان آخر . أن أخذ الشباب يعيدون تقويم القيم الغربية التقليدية . ويضمون الجماعة فوق الفرد . وإذا تمت إعادة هذا التقويم بالقدر الكافى فقد يرى الغرب من وجهة النظر هذه أن المجتمع الاسلامى بين ١٥٠٠ و ١٧٠٠ كان متفوقا على المجتمع الأوروبى ، حتى ولو لم يوفق فى تكوين جيش أقوى من الجيوش الأوروبية . وانى لأشعر - فى الوقت الحاضر - بأن القيم الغربية تسيطر باطراد على تفكير الطبقة المثقفة فى العالم الاسلامى حتى حينما ينتقدون هذه القيم بشدة ، فى حين أن هذه القيم تنهار بسرعة فى الغرب نفسه .

وربما كان من الخير أن أقف عند هذا الحد . وانى لأخشى أن أكون قد حشدت أفكارا كثيرة فى مقال وجيز . ولكن اذا كان قد فاتنى شئ فانى أعول على فهمك للطريقة التى يستطيع بها المؤرخ أن يملأ الفجوات التى تركتها . وانى لوائق من أنك سوف تقدر أننى لم أكتب هذا نقدا لدراستك ، وكل ما أردته هو أن أطلعك على تحليل . على أمل أن يكون ذلك عوناً لكل منا على التفكير ، وذلك بالاطلاع على أفكار غيره .

معانى الكلمات الاصطلاحية الواردة فى هذا المقال

المذهب :

المدارس الفقهية فى الاسلام .

المذهب الحنفى :

مذهب فقهى تأسس بالعراق فى القرن الثامن (م) .

المعتزلة :

التيار العقلى فى التفكير الاسلامى .

المذهب الشافعى :

مذهب فقهى أسسه الشافعى وهو يقدم الحديث النبوى على رأى .

المذهب الحنبلي :

مذهب فقهي تقليدي أسسه أحمد بن حنبل (القرن التاسع) وهو يقدم الحديث على الرأي أكثر من الشافعي . وكان له شأن كبير في بغداد في القرن العاشر ،
اذ كان لسان حال الجماهير .

الأشعري :

متكلم إسلامي حاول التوفيق بين التيار النقل والاتجاه العقلي الذي أيده المعتزلة .

الصوفية :

التيار الصوفي الرئيسي في الإسلام .

الفتوة :

جمعية سرية مارقة ، تؤيد القيم الفروسية .

المنازس :

معاهد التعليم الرسمية التي أسسها السلاجقة في بداية القرن الحادي عشر .

الشريعة :

قانون الإسلام المعتمد .

الأصول :

المراد بها أصول الشريعة والفقه .

المذهب الأشعري :

مذهب كلامي أسسه أبو الحسن الأشعري للتوفيق بين مقتضيات النقل ومقتضيات العقل . ثم أصبح المذهب الرسمي في الإسلام السني .

السلفية :

حركة أساسية في القرن التاسع عشر تدعو الى العودة الى المصادر الأصلية للدين .

مناظرة ب:

تعليق على أقوال رتشارد. و. بوليسيه

طرحت فيما ذكرت سؤاليين : الأول يتعلق بدور الدولة ، ويبدو أنك تقلل من شأنه ، والثاني يتعلق بمشكلة الاستغراب (١) الثقافي . وأرائي أتفق معك بوجه عام ، غير أن كلينا لا يتناول السؤالين من زاوية واحدة . وأحب أن أخص أرائي بسرعة بشأن دور السياسة في الإسلام ، ومشكلة الاستغراب .

١ - السياسة في الإسلام على مدى التاريخ

لا نزاع في أن الإسلام كان قبل أي اعتبار آخر ديناً ذا طابع إلهي وأخلاقي وثقافي . ولا نزاع أيضاً في أن الإسلام من حيث هو حضارة بقي قائماً بعد انحلال الدولة أو الامبراطورية الإسلامية . ولذلك لم يصبح الإسلام ديناً عالمياً إلا بعد أن زالت المقتضيات السياسية . ولكن نظراً لأن العصر الإسلامي الأول نجح في الجمع بين صدق التوجيه إلى الله وتكوين الأمة أو الجماعة الإسلامية فقد بقي في الإسلام اتجاه ولغة . ولم يكن هذا الاتجاه هو لجوء السياسة إلى الدين باعتباره شكلاً من أشكال التنظيم الإيجابي للدولة أو المجتمع ، بل كان عاطفة مشبوبة تكمن قوتها في المعاني العاطفية الإيجابية لمبادئ الأخوة ، والجماعة ، والوحدة . ولذلك كان مبعث قوة الإسلام هو أنه عرف كيف يعبر عن روح وإحساس الجماعة باللغة الفياضة المشاعر التي تقتضيها اللحظات الحرجة ، لا باللغة الحماسية الجوفاء التي يستخدمها الزعماء الأيماجيون (الفوغاليون) في العصر الحاضر .

(١) الاستغراب هو اقتباس مظاهر الحضارة الغريبة من عادات ، وتقاليد ، وثقافة ، وإمكار ، وعلوم وفنون ، الخ . والمستغرب هو من يقلد الغربيين في عاداتهم ، ولباسهم ، ولغاتهم ، وتقاليدهم ، وإفكارهم ، الخ (المترجم) .

وليست السياسة في الاسلام مفهوما من مفاهيم السلطة ، ولا هي السلطة نفسها ، ولا هي البحث عن قاعدة تنظيمية للمجتمع كهيئة سياسية ، بل كانت مزيجا من الحنين الى نظام قديم ، وحشد قوة دفاعية للنود عنه . مثال ذلك أن الدولة الاموية كانت في وقت واحد مزيجا من : دولة قبلية عربية . وملكية من الطراز الشرقي . وكانت الدولة العباسية مزيجا : الملكية الساسانية في صورة جديدة ، والدكتاتورية المعتدلة . وكانت الدول التي خلفت الدولة العباسية مجرد ملكيات محلية ، تقوم على النظام الملكي نفسه . وقد توهم البعض أن السياسة لها الكلمة العليا في الكيان الديني للاسلام . والذي دفعهم الى هذا التوهم هو ان النشاط الديني خلال القرون الخمسة الاولى انصب في الغالب على البحث المتواصل عن الحكومة المثالية ، وذلك لعدم وجود اطار تنظيمي في الاسلام على غرار الاطار التنظيمي الموجود في المسيحية متمثلا في الكنيسة . والواقع ان الخلافة العباسية لم تفعل شيئا سوى أنها تذبذبت بين الأيديولوجيات السائدة والشائعة . ولنذكر منها على سبيل المثال اثنتين هما : أيديولوجية المعزلة التي كانت تمثل طبقة الخاصة ، والأيديولوجية التقليدية الشعبية . والخلاصة أن الدولة العباسية لم توضع أيديولوجية للدولة ، كما لم تستطع الدولة الاموية أن تحول الكيان القبلي العربي الى كيان سياسي جديد لم تسبق تجربته . وفي هذه النقطة أراي متفقا معك .

وعلى الرغم من أن الدولة الاسلامية القديمة لم تستطع أن تكون مجتمعا ، أو تحدد حضارة أو ثقافة معينة ، فانها مثلت قوة حقيقية في الميادين الأخرى صحيح أنها لم تخلق قوى أيديولوجية ، أو تبتكر بدائل ثقافية عظيمة ، ولكنها كانت مهمة باتجاهات جديدة ، ولم تكن قط غير شاعرة ببعض الأفكار بقدر ما تستطيع به أن تفسر دولة لم تبلغ درجة الكمال السياسي ، فشجعت أو - من ناحية أخرى - ملعت بعض الحركات دون أن تضع تقليدا يحتذى ، أو تغيب كلية عن السرح . ففي الميدان الاجتماعي والاقتصادي قامت بدورين : الأول وراثته القوة المستمدة من الأوضاع السابقة ، والثاني دور الدولة الأميرالية الناجمة عن الفتح ، لا الدولة الاسلامية الخالصة . ومن هنا تأتي سيطرتها على الجزء الأعظم من الجهاز الاقتصادي والهيئة الاجتماعية ، كما يأتي الطابع الواضح الذي اتسمت به ، وهو طابع الدولة القوية ، وإن كانت هذه الدولة أقل قوة بكثير من الدولة التي قامت على ضفاف النيل (مصر الفرعونية) ، أو الدولة المعاصرة لوجودها (الصين) . ومن الثابت أن الدولة الاسلامية كانت مستبدة (١) ، ولكن من ناحية أخرى أدى غيابها عن السرح ، أو عدم نزوعها الى العدوان والتدخل ، الى حدوث كوارث لا عد لها ، وهبوط في مستوى الحضارة . يدلك على ذلك تلك المواقب الوخيمة التي نجمت عن غزوات الترك والمغول ، كانهيار العراق بين القرنين ١٣ و ١٩ ، وانخفاض المستوى الثقافي في المغرب الأوسط .

ولكن يمكن القول انه اذا كانت الضرورات السياسية قد استطاعت أن تسود المجال الاقتصادي فانها لم تستطع أن تفعل مثل هذا المجال الثقافي ، والأيديولوجي ، وهذه تفرقة يجب مراعاتها لكي يمكن تقدير دور كل من الدولة والمجتمع وهي تفرقة

(١) هذا القول ليس صحيحا على الإطلاق ، لأن الحكم في الاسلام يقوم على العدل كما جاء في قوله

تعال « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . وإذا كان بعض حكم المسلمين قد تنكب جادة العدل فالاسلام يرى من عمله (الترجمة) .

لم تشر إليها في كلامك . ففي اصبين جاءت الدولة أولا ، ثم تلتهما الحضارات والديانات المتعددة ، أما في الاسلام فقد جاء الدين أولا ، ثم تبعته الحضارة والثقافة اللتان استمدتا الكثير من الدين ، ومن حادثة أخرى ، هي الفتح ، وما ترتب عليه ، أي قيام الدولة أو الامبراطورية ، وإذا كانت الدولة الصينية لم تلق معارضة أو مناقشة فلأنها لم تولد من الفتح ، ومن ثم كان تماسكها السياسي القوي . ولكن الصين لم تكتشف رسالتها العالمية الا اليوم . ومن ذلك يأتي تناقضها الآخر ، وهو أن ثقافتها تتميز الآن كل ممزق ، لأنها تنكر ذاتها ومفاهيمها .

ولقد عرف الاسلام هدفا عالميا . ولكنه لم يستطع قط أن يحققه في كيان سياسي متكامل دائم . ولعل السبب في ذلك يرجع الى وجود قطبين متعارضين تعارضا مطلقا ، ومن الصعب أن نبدي الأسف لأن الدولة العثمانية - وهي أكثر الدول الإسلامية تنظيما وأقربها إلينا عهدا - تورطت في فتح البلاد المسيحية . بدلا من أن تركز جهودها في تنظيم وتوحيد البلاد الإسلامية الأصلية . وهذا يعني أن فكرة جمال الدين الأفغانى الملهمة كانت عين الصواب ، وهي أن وجود كيان سياسي شاسع الأرجاء ، عريق في تاريخه ، مدعم بدين توحيدى قوى ، يعد فرصة لا يجوز إهمالها . بيد ان الكارثة كانت قد حلت بالفعل ، وهي اغراء أوروبا التي خلبت أبواب العثمانيين بطرق مختلفة . وفي مراحل مختلفة وفى تاريخهم . وقد أدى هذا الاغراء الى اتجاه العثمانيين نحو الغرب ، ثم جاءت حركة اصطباغ تركيا بالصبغة الأوروبية ، وأخيرا جاءت ثالثة الأفغانى على يد أتاتورك !

٢ - الاغتراب والاستغراب

ربما كان محمد عبده أصوب رأيا من « زياجوكلب » أو لطفى السيد . ولكن الحركة الإصلاحية الإسلامية كانت تمثل النقطة المتطرفة في التيار الفكرى التقليدى على النحو الذى مثلت به الحركة البربرالية أو العلمانية في عصر الاستعمار أقسل نقاط التيار الفكرى الحديث تقدما . كان « الفكر الأصيل » غائبا عن المسرح ، لأن العالم الذى نشأ فيه لم يقبض بيده قط على زمام مصيره ، اذ كان حينئذ يواجه تحديا من الخارج يجعله موزع الفؤاد بين القديم والجديد . كما كان يواجه عقبات فى الداخل لا سبيل الى اجتيازها . كل ذلك يدلنا على ضرورة الحذر من اغتراب مزدوج : اغتراب فى الماضى ، واغتراب فى المستقبل (١) .

ولقد جاء الوقت الذى كانت فيه الشخصية الإسلامية حقيقة واقعة فى بيئة إسلامية هي « دار الاسلام » ونحن نعيش اليوم هذه الشخصية كموقف تاريخى .

(١) الاغتراب هو ترجمة لكلمة *alienation* ، ومعناه أن يعيش المرء فى « غربة » عن قومه وزمنه . فيرفض النظم والأوضاع والتقاليد السائدة فى عصره ، ويتطلع الى تراثه الماضى ليستمد منه الإلهام . ويتبنى به فى اصلاح الأوضاع الحاضرة عملا بالقول للماثور : « لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به اولها » . وهذا هو المذهب السلفى الذى يقضى بالتألى بالسلف الصالح . ومن دعاء هذا المذهب فى العصر الحديث الشيخ محمد عبده كما ذكر المؤلف . ومن ناحية أخرى قد يكون الاغتراب بمعنى الاستغراب أى اقتباس الحضارة والثقافة الغربية والاصطباغ بالصبغة الأوروبية . ومن دعاء هذا المذهب فى العصر الحديث لطفى السيد ورجال تركيا الحديثة (لترجم) .

وصوف نشعر - بالقدر الذي يتراجع به الدين الاسلامي في المجال الاجتماعي- بأن هذه الشخصية تنتمي الى اسرة روحية تعيش في مجتمع مؤلف من شعوب متعددة متكافئة . وهذا هو السبب في أن مشكلة الاغتراب تطرح نفسها على مستوى الضمير التاريخي ، وبخاصة في وسط ذلك العالم الذي يطالب صراحة باستمرار صلاته بالاسلام ، وهو العالم العربي . والواقع أن الانسان يرى هنا هذا التناقض ، وهو أنه كلما ازداد العرب تخلصا من يرثي الاستعمار ازدادوا اتجاها الى اقتباس النماذج الثقافية الأجنبية . وفي وسع الانسان أن يسأل : ألا يجرى العمل الآن - بصرف النظر عما نراه من المظاهر التي تبدو على سطح وتحت السطح - على نسيج خيط رأسي يربط بين أقطار الأرض من شمالها الى جنوبها ، وتوثيق الصلات مع المدن القديمة ، مما يؤدي في الغد الى اتجاه الدول الاستعمارية نحو ميدانها القديم ، والعكس بالعكس ؟ وإذا حدث هذا فإن الكيانات الكبيرة في وقتنا هذا ، من أوربية وغربية واسلامية وأفريقية ، سوف تجد نفسها وقد تفرق شملها في الوقت الذي تعمل فيه على تأكيد شخصيتها ، على نحو ما اجتمع هذا الشمل بعد رفضها السيطرة الاستعمارية بكل قسوة .

الاغتراب أم التطور التاريخي المحتمى ؟ ولكن ليس الاغتراب هو تقليد الغالب قبل كل شيء متى زالت سيطرة الغالب المباشرة ، أي بعد أن تنهار قلاع الدفاع ضده ؟ لنذكر في هذا الصدد ما حدث لبلاد فارس الاسلامية بعد أن وهنت السيطرة العربية عليها ، وبعد أن استعربت الصفوة المختارة من رجالها قرونا طويلا . صحيح أن الاستعمار لم يهدم الامبراطوريات القوية المتماسكة ، وأن الاستعمار - كنوع من السيطرة - قوبل بالرفض الحاسم في الهند وفي الجزائر ، ولكنه قوبل بالرفض بعد أن بلغ بذوره ، وهي : العصرية ، والقومية ، والماركسية ، وطبع عواصم البلاد بطابع لفته وثقافته . بيد أنه حيث تتشبث القوى العبيقة بشخصية تاريخية قوية ، بعد المرحلة الأولى التي تعجز فيها أقوى الثورات الثقافية عن محو الثقافة الاستعمارية ، توجد احتمالات لنوع من الاختيار في عملية الاغتراب ، ألا وهو الاحتفاظ بالمبادئ التي تتسم بطابع الرسالة العالمية ورفض الأمور التي تتسم بالطابع المحلي . مثال ذلك أن إيران حين واجهت الديانة الاسلامية واللغة العربية احتفظت بالأولى ، ورفضت الثانية ، فهل يا ترى يستطيع المغرب والهند وأفريقيا واندونيسيا يوما ما أن ترفض لغة أوروبا ، وتقبل مسروعة الرسالة العالمية لأوروبا ؟ من الواضح أن التكنولوجيا ليست رسالة عالمية . أما المذهب الانساني والمذهب العقلي والمذهب الحر (اللبرالية) فتم . ولكن هذه المذاهب لم تتم صياغتها قط بطريقة قوية متماسكة . ثم يبقى بعد ذلك اغراء المذهب الماركسي الذي يثير علامة استفهام كبيرة . وقد صرح ماكس فبر في أعقاب الثورة الروسية قائلا : « هذا هو (يشير الى المذهب الماركسي) اسلام العصور الحديثة » ، يشير بذلك دون شك الى مبدأ المساواة الذي ينشأ به المذهب ، لا الى الصراع بين السيطرة ، والهوية الذاتية في تاريخ الشعوب ، ولكن المقارنة بين الماركسية والاسلام ليست مبررا كافيا للتمسك بهذا المذهب . يضاف الى ذلك أن أوروبا لم تقبل الماركسية كأيديولوجية (كمذهب) ولم تعمل على نشرها كما عملت على نشر القيم اللبرالية .

ونسأل الآن : هل يمكن التخلي عن رفض ثقافة الدول الاستعمارية باستثناء الماركسية التي يرفضها الغرب ؟ الجواب عن ذلك أن ابقاء الاستعمار على النقابات غير الأوروبية ، ورفض الشعوب للاستعمار باختيارها ، ورفض الاستعمار لرسالة الشعوب المفهورة ، وعمل هذه الشعوب على تعزيز شخصيتها القومية والثقافية ، كل ذلك يحمل على الاعتقاد بأن الاغتراب عن الثقافة الاستعمارية هو ظاهرة عابرة . ولأول مرة في التاريخ تنتصر الشعوب على سيطرة الدول الاستعمارية القوية وترفض هذه السيطرة . ولعل ذلك يرجع الى ما تطوى عليه هذه السيطرة من تناقض ، لأنها انبثقت في الواقع من حضارة تعتقد أنها متفوقة على غيرها ولكنها مع ذلك تتخذ صورة الغزوات البربرية .

ومن ناحية أخرى لن يتاح للثقافة الاستعمارية الانتشار الا في المناطق التي تآثرت بصدمة الاستعمار تأثرا عميقا ، والتي تستطيع دائما أن تلجأ - لكي تقاومه - الى التراث الماضي ، والى الثقافة الحية لشقيقاتها من البلدان التي أكدت شخصيتها بصورة أقوى لأنها نجت من التلوث بالثقافة الاستعمارية . ويبقى بعد ذلك أنه خلال هذه المرحلة الانتقالية - تظهر شخصية « المفكر الخالي من الثقافة » ، وهي شخصية من أغرب ظواهر التاريخ المعاصر . وقد يتبادر الى الذهن لأول وهلة أنه يمكن مقارنته بالمفكر الهليني ، أو المصري ، أو السوري ، الذي قطع صلته - كما أشرت أنت - بقومه ، وتطلع الى أفق الحضارة الهلينية . وانت تميد الى الأذهان في هذا الصدد نظرية الفيلسوف الألماني « شبنجلر » عن « الشكلية الكاذبة » . ولكن يجب أن نقول أنه يلزم لصحة المقارنة أن تختفي الحضارة الأوروبية من موطنها الأصل ، وأن يأخذ الاسكندرانيون الجدد مضمونها كما يأخذون لغاتها . ولكن المفكرين المحدثين يعرفون حقيقة عنصرهم وقومهم ، ولا يكون قط عن الإشارة الى عالمهم . وكما أنهم ليسوا « موالى » (١) أوروبا ، كذلك هم لا يشبهون الاسكندرانيين الهلينيين .

ولكن يوجد - بلا شك - اغراء بهذا المعنى لا يتم التعبير عنه على المستوى الخلاق وإنما على مستوى التجربة الثقافية ، وهو اغراء مؤلم لأنه شبه اغتراب .

يبقى بعد ذلك أنك ترى وجوب رفض الثقافة الغربية التي تواجه تكنولوجيا عصرية مدمرة ، كما هي غير انسانية ، وأنك ترى في الاسلام ما يخفف آلامك ، وطريقا يمكن أن يؤدي الى النجاة . ومن جهة أخرى أراك تسلم بإمكان التجديد في نطاق الاسلام ، ولكن هذا التجديد - اذا تم - سيكون ضد ماضيه الى حد ما . والحقيقة والواقع أن الغرب موجود ، وسيسيطر بمنهجه العقل ، وبتكنولوجياه ، وأنه يرغمنا على تقليده باعتبار ذلك مسألة حياة أو موت . والمشكلة الحالية والجوهرية بالنسبة لنا هي أن نفعل ذلك دون أن نفقد أنفسنا ، ونتخلى عن شخصيتنا ، لأن الحضارة الحديثة لم تتوحد بعد على مستوى البشرية . وفي اليوم الذي يتخلى فيه الغرب عن ادعائه أن هذه الحضارة هي من صنعه وحده فإن هذه الشخصيات المختلفة سوف تذهب من تلقاء نفسها ، وتتلاشى في عملية التوحيد . أما الآن فاني أعتقد أنه يجب علينا أن نحذر الاصرار الشديد على تجريد الاسلام من شخصيته الروحية . وهذه المهمة الثقيلة تواجه الجيل الذي أمثله ، والذي يعيش مزق الفؤاد بين عالمين ومنهجين ، وبين مستقبله وشخصيته .

(١) الاول هم أهل البلاد التي فصحها العرب ، وكان لهم شأن كبير في الاسلام .

تَبَيَّنَ

العدد وتاريخه	العنوان الأجنبي واسم الكاتب	المقال وكاتبه
العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦	The Intellectual in the Face of his Moral and Political Responsabilities by Lubomir Dramaliev	● أهل الفكر ومسئولياتهم الأدبية والسياسية يقلم : لوبومير درامالييف
العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦	Science, Technology and Values by Daya Krishna	● العلم والتكنولوجيا والقيم يقلم : دايا كريشنا
العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦	Gypsies and the Problem of Acculturation by Françoise Cozannet	● العنصر ومشكلة التثاقف يقلم : فرانسواز كوزانييه
العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦	The Confrontation between Reason and Imagination : The Example of Darwin by Erting Eng Debate	● المواجهة بين العقل والتخيل نموذج داروين يقلم : إيرلنج انج
العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦	An Answer for Hicham Djait or Possibly a Question by Richard W. Bulliet Observations on the Thesis of Richard W. Bulliet by Hicham Djait	● المناظرة أ - رد على هشام غانط أو سؤال له يقلم : رتشارد بوليه ب - تعليق على أقوال رتشارد بوليه يقلم : هشام غانط

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٧/٧٨٥

١٠ أغسطس ١٩٧٧
١٠ آب ١٩٧٧
٢٤ شعبان ١٣٩٧

العدد الثامن والثلاثون - السنة الحادية عشرة

محتويات العدد

● رجال من الحجارة في المنطقة القطبية

بكندا

بقلم : روجر كيلوا
ترجمة : أمين محمد الشريف

● مقال عن الأساطير السياسية :

الأساطير الفوضوية للثورة

بقلم : اندريه ريزلر
ترجمة : عبد الحميد سليم

● الألعاب الرياضية في العالم القديم

بقلم : ريمون بلوخ
ترجمة : أحمد رضا

● مراكز الفن ومشاركة الجماهير

بقلم : آدمود رادار
ترجمة : أحمد رضا



دھوجیب

مصبح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطي

عشمان بنوبيه

أبو العينين فهدى محمد

محمود فتواد عمران

الناشر : عبد السلام الشريف

رجال من الحجارة في المنطقة القطبية بكندا

المقال في كلمات

عثر الباحثون في المنطقة القطبية الشمالية بكندا حيث يقطن الاسكيمو على تماثيل من الحجارة على هيئة الانسان ، يطلق عليها اسم « الانكشوك » والجمع أناشيك . وهذه الأناشيك عبارة عن أنصاب من الحجارة المرسومة بعضها فوق بعض بشكل مخصوص ، بحيث تبدو عند اكتمالها على هيئة الانسان . ولبناء هذه التماثيل يبدأ الاسكيمو بنصب حجرين مستطيلين في وضع عمودي ثم يضيفون حجرا مسطحا على هذين العمودين في وضع افقي ليكون بمثابة قاعدة للتمثال ، ثم يرصون فوقه أحجارا تمثل الجسم الانساني حتى الرأس ، ويكتمل التمثال بوضع حجر مخروطي يمثل الرأس .

وقد اختلفت آراء الباحثين في الغرض من إقامة هذه الأناشيك ، فمن قائل بأنها معالم لهداية الملاحين أو الصيادين العائدين من رحلاتهم الطويلة ، ومن قائل أنها علامات على مخازن الطعام ، ومن قائل أنها ضرب من الطقوس الدينية ، أو القرابين لاستجلاب رضا الغيلان أو الهولات التي تغزو البحار المفتوحة . ويميل المؤلف الى القول بأنها اقرب أن تكون خدعة ، اذ يقيم الملاحون تماثالا خادعا لأنفسهم يكون ظاهرا للعيان

لأشعار المخلوقات الضخمة النهمة التي تتعرض لهم في أعماق المحيط بأنهم
لا يزالون موجودين بالساحل حيث يراهم الجميع .

ويقول المؤلف في آخر المقال ان الرأي السائد هو أن هذه التماثيل
التي لم تكن مرشداً للسائرين والملاحين وما إلى ذلك . وتختلف هذه
الأناسيك عن غيرها من التماثيل في أنه لا توجد فئة محترفة متخصصة
في صنعها ، بل يتولى أي فرد بناؤها بنفسه ، ولذلك نرى أن باني التمثال
- كأننا من كان - يسكب فيه ذوقاً من عصارة نفسه ، ويبدل فيه قصارى
جهده ، ويبلى فيه منتهى مهارته ، ويسبغ عليه فيضاً من ذوقه وإلهامه ،
لأنه يرى في التمثال صورة ذاته ، وامتداداً لحياته بعد وفاته ، وتخليداً
لذكراه بعد انقضاء أجله .

« تخليداً لذكرى المؤلثة الزائلة » سدا « التي
امتد جسمها الضخم الى اعماق البحار القطبية ،
وقل شسعرها متلبدا دائما وملطفاً بالانذار ،
ومتقلاً بفراء اللب ، وخراطيم الكركون ، بحيث
لا يستطيع تسريعه الا شامان (كاهن) في إحدى
رحلاته الكونية » .

« الانكشوك » اسم يطلق على أنصاب من الحجارة المرصوفة على هيئة انسان ،
الموجودة في سواحل المنطقة القطبية الشمالية بكندا . وأنا على يقين من أن هذه
الأنصاب لا تظهر لها في تاريخ التماثيل ، وإن كانت بلاشك تماثيل على صورة انسان .
ولا أحد يخلط بين هذه الأنصاب وبين الصوى والمعاليم البسيطة التي تنصبها القبائل
البدوية العديدة في أثناء تجوالها . وهذه الأنصاب هي الآن في طريقها الى الزوال ،
أو هي قد زالت بالفعل . وقد عرف بعض الصدف أن هذه الأنصاب تمثل صورة
الانسان ، ولكن هذه الصدفة كانت بالنسبة لي مزدوجة ، إذا صح هذا التعبير .

وايضاح ذلك أن مصورا يابانيا مشهورا اسمه « تارو أو كاموتو » وقد التحق
أخيرا بكلية علم الاجتماع ، عثر لأول مرة في أواخر ١٩٦٦ ، أما بطريق الحظ وأما
بذائع الملل ، على مقال وجيز في إحدى غرف الانتظار ، نشر على وجه التحديد في عدد
سبتمبر من المجلة الجغرافية الكندية . وكان هذا المقال يبحث في تماثيل الرجال
التي بناها الاسكيمو بالحجارة في شمال خليج هدسن بين جزيرة بافين وجزيرة
سوث هامستون وشبه جزيرة انجانا في الطرف الشمالي من لبرادور .

فذهل لهذا المقال ، وعبر عن مشاعره العميقة في كتاب له بعنوان « الجميل
والقدس » ، وأسبغ على هذه التماثيل صبغة مقدسة ، أما تجوزا وأما تهورا . والاسم
القديم لهذه التماثيل البشرية هو « ايننجواك » ومعناه « التشبيه بالانسان » ، والاسم
الجديد الذي يطلق عليها الآن هو « الانكشوك » ، وترجمته - إذا لم أكن مخطئا -
« القائم مقام الانسان » .

وفي رأس انكسو الذي يسبح منه الاسكيمو من سكان جزيرة بافين الى جزيرة
سلوث هامتون يوجد نحو مئة تمثال من هذه التماثيل ، وكان يوجد في هذا الرأس
ضعف هذا العدد منذ قرن مضى . ولم يكف الاسكيمو عن بناء هذه التماثيل فحسب ،
بل انهم لم يعودوا يعرفون شيئا عن أصلها (ولكل منهم رأيه الخاص في تفسير
هذه التماثيل) . وهم يستخدمون الحجارة التي صنعت منها التماثيل في نصب

الخام ، أو صنع الفخاخ ، لاصطياد الثعالب ، وتتولى الدببسة والرياح القضاء على البقية الباقية منها ، بحيث لن يمضى الا قليل حتى تصبح هذه الحجارة أثرا بعد عين . و جدير بالذكر أن « كياكشوك » الذى توفى فى مايو ١٩٦٦ بعد أن طعن فى السن ، والذى استقى منه أهم المعلومات بريان وندهام لويس ، صاحب المقال المنشور فى المجلة الجغرافية الكندية التى كانت كما هو ظاهر هى المصدر الوحيد الذى استقى منه تارو أو كلموتو معلوماته ، شاهد تمثالا مبنيا قبل الرحلة التى قام بها فى ١٨٩٦ بصحبة والديه ، وهو لا يزال فى نعومة أظفاره ، عبر المضيق الذى يفصل شبه جزيرة أنجرافا عن جزيرة بافين . وكانت السفينة التى أبحر فيها كياكشوك مصنوعة من جلد الصيل ، ومزودة بشراع صغير ، وتتسع لخمس عائلات . وقد بنى أكبر الرجال سنا الانكشوك قبل القيام بهذه الرحلة المحفوفة بالخطار .

ولم أستطع أن أستخلص مزيدا من المعلومات المقيدة عن هذه التماثيل من الصفحات الأربع الشديدة الإيجاز التى كتبها وندهام لويس ، لأن كلامه كان يدور حول مغامرات رحلته غير الموفقة الى رأس دورسيت . وقد افقتن تارو أوكاموتو بمنظر هذه التماثيل وتركيبتها . وكان مستولا عن الجناح الرئيسى فى معرض أوساكا العالمى المنعقد فى ١٩٧٠ ، فحصل من السلطات الكندية على إذن بإرسال « انكشوك » اليه مع مختلف التماثيل البشرية الأخرى . ويقول تارو أنه عند فتح الصناديق التى شحنت فيها هذه التماثيل استولت عليه الدهشة ، لأنها لم تشتمل الا على أحجار عادية ، حتى سأل أحد الحراس متندرا : ترى هل أرسلت تلك الأحجار اليك لتبنى بها طريقا ؟

وغنى عن القول أن الذين أرسلوا هذه الأشياء بعثوا معها بتعليمات تبين طريقة تجميعها وتركيبها . وما أن تم تجميع الأحجار طبقا لهذه التعليمات حتى ظهرت صورة انسان ممدود الذراعين ، ومنقبضا على قدمين ، مع ثبات يدنو للدهشة .

وكثيرا ما شاهدت — وبخاصة فى أواسط آسيا — معالم وركاما من الأحجار والصخور ، ينصب عليها رجال القوافل حجرا ليوضح قبرا ، أو مكانا مقدسا ، أو ليكون علامة على الطريق . وأشد هذه الأنصاب تعقدا ماله قاعدة مستديرة ، صنعتها يد صناع وعقل مفكر بلا شك ، لمنح الرياح الصحراوية العنيفة من بعثرتها وتفرقتها وعلى قمة بعضها ترفرف خرقة مربوطة فى عصا . ولم أسمع قط عن تماثيل أخرى ، وبخاصة مالا يمثل الشكل البشرى .

وقد ظهر الشكل البشرى فى الفن منذ بداية الأمر سواء فى مجال النقش أو النحت أو التصوير . وتولى مؤرخو الفن تصنيف وشرح التماذج الفنية التى صنعت فى العصور التاريخية ، والقبتاريخية (قبل التاريخ) فتماثيل فينوس التى صنعت فى العصر الأدريناشى الجيولوجى ، والتماثيل الفخمية الموجودة فى جزيرة إيستر ، وافتاش (ج فتش ، صنم أو معبود) ، أو أسلاف ميلانيزيا ، وللصور والتماثيل المقدسة وغير المقدسة ، والتماثيل المصنوعة على هيئة انسان ، سواء منها التقليدية

أو الواقعية ، بصرف النظر عن الأسلوب الذى اتبعه الفنان فى صنعها ، أو المادة التى صنعها منها ، كل هذه التماثيل لها مكانها فى متحف الذخائر الفنية العظيمة ، أما « الأنكشوك » فلا مكان له بين هذه الذخائر ، اللهم الا اذا كنت مخطئا أو اذا كنت قد أغفلت شيئا . ترى هل يرجع ذلك الى الجهل ؟ فى رأى أنا هذا الأمر بعيد الاحتمال هل يرجع الى النسيان أو الاعمال ؟ هذا أيضا بعيد الاحتمال . هل ثمة سبب آخر ؟ وما هو ؟ اعتقد أن ثمة أكثر من دراسة متخصصة فى هذا الموضوع . ولكن يبدو أن شيئا من ذلك لم يستوعب أنظار مؤلفى دوائر المعارف التى رجعت اليها ، ولو فى سطور قليلة حتى لا يفوت هذه الدوائر ذكر شيء من المعارف البشرية . هل يرجع السبب الى سذاجة « الأنكشوك » ؟ هذا أيضا غير وارد ، لأن « المنهر » أقرب الى السذاجة والبساطة من الأنكشوك ، لأنه أى المنهر عبارة عن نصب حجرى عمودى .

واضح أن هذه التماثيل البشرية بنيت ببطء وعناية ، ولذلك تفتقر الى وحدة الفكرة أو قوة التنفيذ التى يلمس فيها الانسان طابع العمل الفنى دون أن يشعر . والواقع أن الأنكشوك يذكرنا بالقصور التى يبنيتها الأطفال من الورق ، أو الفزاعات (خيال المقاتلة) التى ينصبها الفلاحون فى وسط حقولهم تخويفا للطير وذودا له عن الثمر . والأنكشوك لا يفتقر عن ذلك الا فى أنه مبنى من الحجارة الثقيلة اللينة ، دون ادخال أى تغيير عليها ، أو تهذيبها أو اصلاحها بأى حال من الأحوال ، بل تراهم يستعملونها ساذجة كما هى ، لا يزيلون منها سوى الطحالب الدقيقة التى قد تكون عاقلة بها .

هذا والأحوال السائدة فى المنطقة القطبية هى طول الليل ، وشطف العيش ، سواء من حيث المناخ أو الطعام أو البرد أو الرياح أو الثلوج أو الظلام الذى يرخى عليها سدوله نصف العام ، ثم الوحدة والوحشة وقلة النبات أو انعدامه . ومورد الرزق الوحيد هو القنص ، وصيد الأسماك ، والمسكن الوحيد هو الخيمة أو الايجلو . وجملته القول أن العيش فى ظل هذه الظروف ضرب من المغامرة . ومع ذلك يقول شهود الميان ان الاسكيمو ظلوا يعيشون ناعمى الليل الى وقت قريب ، بل أكثر من ذلك أنه كانت لديهم آداب والعباب وفنون جميلة . ولكن يبقى بعد ذلك لفز الأنكشوك ، وإن كان ذا طابع محلى محدود فى أراضيهم الشاسعة القليلة السكان .

واظن أنهم يبدؤون فى بناء التمثال باقامة حجرين مستطيلين عموديا ليكونا بمثابة الساقين ، ويصلون على تثبيت هذين الحجرين بعناية ، لأن التمثال كله يرتكز عليهما . ثم يضعون حجرا مسطحا على العمودين ليكون بمثابة وعاء للتمثال (وقاعدة لبقية التمثال) وإن كان ذلك لا يحدث غالبا لأن كلا من نصفى الجسم يكون مستقلا عن الآخر حتى الرأس . وعلى كل جانب من العمود الفقري غير المرئى يضعون أحجارا كل حجر منها يمس الآخر أو يستند عليه مع الإبقاء على الفصل بين نصفى الجسم . واعتقد أنه عند وضع كل عنصر جديد ترتجف يد الصانع ويحبس أنفاسه ويبحث فى صبر ودأب عن أفضل الأوضاع لتثبيت التمثال . ولذلك يتخذ احتياطات لا حد لها ، لأنه يعلم أن أى حركة طائشة من شأنها أن تهوى بالتمثال الى الأرض مما يضطره

الى اقامة التمثال من جديد . وأتصور فوق ذلك كله أن القلق يبلغ ذروته عندما تحين اللحظة التي يضع فيها الحجرين قبل الآخرين أو الحجر قبل الأخير اذا كان هذا الحجر طويلا بحيث يكون ناتئا بدرجة كافية لكي يرمز الى الذراعين الممتدتين . ويكتمل التمثال بوضع حجر مخروطي يمثل الرأس .

وقد قضيت العجب من الشكل الغريب لهذا الحجر ، ففي صورة وردت في مقال وندهام لويس تجد الصناعات الذين بنوا الأنكشوك يضعون على رؤوسهم قلانس من الجلد تجعلهم مشابهين تماما « لزملائهم » من الحجر . ونستخلص من ذلك أن هؤلاء الصناع يعتقدون انهم يصورون رجالا امثالهم لا آلهة أو مخلوقات لا طبيعية . يضاف الى ذلك أن الصناع يعادلون التماثيل طولا ، ولا تكاد التماثيل تزيد عليهم في الطول . وفي انكشوك بناء كياكشوك بلا ريب أستطيع أن أقرر - وان لم يكن لدى سبب قوى يؤيدني فيما أقول - أن إحدى الذراعين مرتفعة في وضع عمودي يمتد فوق الرأس تحية لأحد الغرباء فيما يظهر لي ، في حين أن الفرع الآخر ممتد في وضع أفقي مشبرا الى الطريق الذي يجب على هذا الغريب أن يسلكه . فهل ياترى هذه مجرد نزوة شخصية من الصناع أم تخليد لذكرى معينة ؟ أعتقد أننا لن نعوف الحقيقة أبدا !

والغريب أنه مامن حجر من أحجار التمثال هو مربع الشكل . بل كل حجر يثبت في مكانه بتأثير ثقله ووزنه . ولا يستعمل اسمنت لتثبيته . وليس في التمثال ما يدل على أن الصناع يعتمد على قوته ، بل يوجد ما يدل على أنه يعتمد على صبره ومهارته . وفي وسع رجل واحد أن يقوم ببناء التمثال كله . ويبدو أن كياكشوك بنى التمثال كله بنفسه . وعلى أي حال ففي الصورة المنشورة بالمجلة الجغرافية الكندية التي يظهر فيها ١٩ انكشوكا نجد ٤ منها يقوم الوطنيون باللمسات الأخيرة فيها ، وكل منهم مشغول بعمله الخاص .

وأعود فأقول ان أدنى حركة طائشة في أى لحظة ، وأدنى خلل في التوازن ، وأدنى تصور خاطئ . وأدنى وصلة خاطئة ، وأدنى علم استواء غير ملحوظ ، كفيل بانهيأ التمثال وانتكاسه ، ودرجة الحجارة الى الأرض . وحينئذ لا يجد الصناع بدا من محاولة تركيب التمثال من جديد ، الى أن تحدث النكسة الثانية ، أو أن تتم اقامته لبناء اللغز المل الذي لا يثير الإعجاب ، ولا يصلح للعبادة . ومثل هذا الاصرار والعناد من جانب الصناع يحير الالجاب . وليس ثمة ما يدل على أن القوم يبدلون أية محاولة ليجعلوا التمثال أكثر جمالا ، أو أكبر حجما ، بحيث يختلف عن صورة الانسان الطبيعي كما لا يوجد أى أثر للمنافسة . فالصانع لا يفكر في رسم السمات الغامضة لبعض الأفراد أو الآلهة على سطح الحجر ، وهو الأمر الذي فعله الفنانون من قبل ومن بعد كما يتجلى ذلك - على سبيل المثال - في الأعمدة الحجرية التي تحمل نقوشا تذكارية بمدينة سانت سرتين بمقاطعة أفيرون الفرنسية ، حيث كان الصناع ينقش على كلا جانبي العمود شكلا له وجه كامل ، وشعر متدل ، وذراعان وساقان ، وثوب وحزام .

واضح هنا أن اهتمام الصانع منصب على إقامة رجل منتصب القامة . عمودي الوضع ، مبسوط الذراعين . ولذلك تراه يلتزم قاعدة أساسية لا جدال فيها ، أو - على الأقل - قاعدة تقليدية لا تسمح له باتباع طرق مختصرة يستطيع بها بناء التمثال بسهولة ، كشق الحجارة وتلميسها وصلفها ، سواء بالدق أو الطرق ، أو بإزالة نتوء سمج ، أو بصلفها معاً لصقا لا يغير من منظرها . هناك رغبة في احترام الحجارة في صورتها الأولية بحيث لا تبدو عليها أية علامة في وضعها الحالي . ومن الأمور ذات المغزى التي لا يمكن تفسيرها أن يظل منظرها مصوناً لا يمس . ولا ريب أن هذا هو الذي جعل لوكاموتو يتحدث عن قداسة الحجارة . أما أنا فاني أقول إن القداسة هنا تشبه « قداسة » قواعد اللعبة بمعنى أن اللعبة تفقد كل معنى إذا لم تعتبر التقاليد التي تقوم عليها أكثر من مقدسة ، وكأنها تقاليد آلية بحيث يرتكب اللاعب جريمة لا تغتفر إذا هو انتهكها أو حتى إذا أنكرها مما يدل على أنها تقاليد تصفية ومسلم بها في الوقت نفسه .

وعند ما يسقط « الزميل » على الأرض ، بفعل حيوان ، أو اضطراب الجو ، أو هبوط الأرض ، فلا سبيل لتمييز الحجارة التي تكون منها التمثال عن الأحجار الأخرى التي تنتشر في الأرض ولم يسبق استخدامها في أي غرض من الأغراض خلافاً لما يحدث إذا تطايرت شظايا الأواني الفخارية أو التماثيل . ويميل المرء إلى الظن بأن صانع التمثال يصمم في هذه الحالة على إعادة التمثال إلى ما كان عليه دون تغيير ليمثل تلك الشخصية الجوهلة التي وقع اختياره عليها . وهذا الاحترام يفسر لنا بطريقة غير مباشرة ذلك الرفض - وهو رفض لا يرجع إلى عجز يدوي أو غباء عقل - الذي ربما منع الاسكيمو من التفكير في الرسم أو النقش أو النحت . ويبدو أن هذا الأمر كان مفروضاً عليهم ، لأنه كان من المحتم عليهم تكديس الأحجار اللازمة لصل التمثال الانساني ، وهو التزام يتسم بالتعقيد والبدائية ، ولكنه التزام سخي في كلتا الحالتين ، لأن هذه الفاية كان من الممكن تحقيقها بسهولة بطرق أقل كلفة من حيث المجهود والمهارة . وكل ما يلزم لتحقيقها هو رسم خط أو نقش مستمر على سطح أملس . وكذلك ، أي رمز يشتمل على كل ما يراد تصويره يمكن أن يؤدي هذه الوظيفة بل يمكن أن يؤديها تماثيل عادية غير متقنة يشتمل على قليل من الصفات البشرية التي تكفي لجعله « انساناً » . صحيح أنه يكون انساناً تخطيطياً ، ولكنه مع ذلك يكون نموذجاً لا فتنالظر وخارقاً للطبيعة ، أي نموذجاً لا يضارع . واني لأعتقد أن الصخرة المجردة من الأشكال يمكن أن تصلح لصنع الصنم المطلوب . ولكن هذا لم يحدث في الواقع .

وجدير بالذكر أنه لا يوجد في مملكة المادن كلها وجه واحد يشبه الشكل الانساني (كجذر الفلاح - نبات من الفصيلة الباذنجانية - بين النباتات) لأن هذا الشكل خلق على نحو يتعدى معه العثور على شكل يشابهه إلا من وجه بعيد . وعلى أي حال يجب إضافة ملامح الشكل المرغوب فيه وقد استخدم الانسان كل حجم ممكن من

التماثيل الضخمة التي أقامها المصريون ، الى التماثيل الصغيرة التي يستطيع الانسان أن يصنعها في قبضة يده .

وما من شعب الا فكر في ذلك ، باستثناء الاسكيمو الذين امتنعوا عن استخدام الأساليب الفنية المغايرة للطبيعة . ومن العجيب أنهم تخلصوا من هذه الأساليب (الى الوقت الحاضر على الأقل أو الى أمس حين أخذوا بأهداب الحضارة التكنولوجية) وأعتقد أن هذا الاستثناء جدير بالشرح المستفيض ، والنظر العميق .

ذلك أن الأسلوب الذي اتبعه الاسكيمو ليس على وجه العموم سوى تمثيل الانسان من الخارج ، ان لم يكن من بعيد ، دون أية سمة مميزة سوى الشكل العام ، مستعنيين في ذلك بالمواد المأخوذة من أرض فقيرة ، دون أن يضيفوا اليها شيئا ، مع إعادة هذه المواد دائما الى حالتها الأصلية دون أن يهتم بها أى انسان ، بل دون أن يلاحظ ذلك . ولا ادعى أن هذا هو ما قصده بناء الانكشوك ، ولكن أقول ان هذا هو ما فعلوه في الواقع .

هذا وحجم الانكشوك ليس ضخما جدا ، ولا صغيرا جدا ، بل هو يطابق أبعاد الجسم الانساني . والفرق بينه وبين غيره من التماثيل المألوفة التي تصور الجسم الانساني هو أنه غير مصنوع من قطعة واحدة . بل من أجساد متعددة مأخوذة من الطبيعة كما هي ، دون صقل أو تهذيب ، في رأى العين على الأقل . وليس الانكشوك رجلا من حجر فحسب ، بل هو تمثال لرجل مبنى من قطع حجرية تنتمى الى عالم المعادن ، دون قصد الى ادخال أدنى تغيير عليها . وأهم من ذلك أن هذه التماثيل ذات شكل واحد يستحيل التمييز بينها بأى رمز أو مظهر بشرى .

وأعتقد أنه قد فات أوان التعليق على الخرافات والأفكار السائدة التي ظلت الى وقت قريب تدور (وربما لا تزال تدور الى اليوم وان لم تنم طويلا) حول إقامة التماثيل الحجرية التي تصطف على الساحل ، غربى جزيرة بافين ، وأقصى الشمال من مدينة كوبيك . وقد تقدم الباحثون بعدد من النظريات الفرضية لتفسير الأناشيك (جمع انكشوك) ، فمن قائل بأنها اشارات أو معالم لهداية الملاحين أو الصيادين العائدين من رحلاتهم الطويلة (ولكن هذه المعالم الحجرية قلما تراها العين) ، ومن قائل بأنها علامات أو اشارات الى مخازن الطعام (لا يوجد أدنى دليل يؤيد ذلك) ، ومن قائل بأنها ضرب من الطقوس الدينية ، وأخيرا يقال انها كانت تبني قبل القيام برحلة خطيرة لتكون بمثابة قرايين لاستجلاب رضا الغيلان التي تقزو البحار المفتوحة ، أو لنداء شرها على الأقل واني وان كنت أوافق على ذلك أميل الى القول بأنها اقرب الى أن تكون خدعة ، اذ يقيم الملاحون تمثالا خادعا لأنفسهم يكون ظاهر للعيان . لاشعار المخلوقات الضخمة النهمة التي تترصد لهم في أعماق المحيط بأنهم لا يزالون موجودين بالشاطئ . حيث يهمل الجسم . وهذا التمثال ليس قربانا ، ولكنه ضرب من الاحلال أن يحل محل الشخص الغائب . والواقع أن وجود مثل هذه الغيلان المخيفة أمر ثابت ، وبخاصة

فى حجر منقوش فى حوزة « الهيئة التعاونية للاسكيمو » فى جزيرة بافين • ومن هنا ينصب أصحاب كياكشوك رجلا من الحجارة قبل ابصارهم الى رأس دورسيت •

وتقص علينا أقدم أسطورة عن أصل رجال الحجارة - وان كانت تعد اليوم من حكايات الأطفال - أن معسكرين من الاسكيمو شنا حربا طويلة ودعوية للظفر بأمرأة يارعة الجمال ، واستشهد فى هذا القتال كثير من الشبان ، وأسر بعضهم فهشمت رؤوسهم ولكن الذين عذبوهم شعروا بوخز الضمير ، فنصبوا انكشوك تخليدا لذكرى كل شهيد • وأنا أميل لرفض فكرة الحرب بين الاسكيمو ، لأنها تتنافى مع ما يتصف به القوم من روح المسالمة ولعل بعض الرواة لغفوا هذه الحكاية نقلا عن الالبادة • ولكن الذى يهمنى منها أكثر من أى شئ آخر هو قتل الأسرى صبرا أى عمدا ، وبطريقة وحشية ، وصنع تمثال لهم يحل محلهم •

وجدير بالذكر أن سكان المنطقة القطبية أقل السكان عددا فى العالم كله • يضاف الى هذا المساحات الشاسعة المغطاة بالثلوج ، والشهور الطويلة التى يخيم فيها الظلام الحالك ، والانتعاش الذى يجلبه الصيف القصير الأمد • ولكن هناك أيضا عدم التناسب بين الظلام الطويل وانعكاس أشعة الشمس على الثلج أو الجليد فهذه الأشعة تحرق شبكية العين ، مما يضطر الاسكيمو الى وقاية أعينهم بوضع نظارات خشبية عليها يتقون فيها كوة مستطيلة لينظروا منها • والذى يروعنى فوق ذلك كله هو جو الوحشة والوحدة الذى يخيم على فياى المنطقة القطبية • وفى ظل هذه الظروف ألا ترى معى أن موت رجل واحد ، وبخاصة اذا حدث هذا الموت عمدا وبطريقة وحشية، يعد ذنبا لا يغفر ، بل بقرا لعضو من أعضاء المجتمع •

ولقد نبتت الأساطير المعروفة فى الأجواء الرحيمة ، وأحيانا فى مناطق السافانا غير الخصيبة ، وفى الغابات الكثيفة • ولا شك أن كثافة السكان ، وتنوع الفصول ، وتماقيل الليل والنهار، من شأنه أن يهى ظروفًا متشابهة تشابهها كبيرا ، ولذلك ليس من الغريب أن يوجد تشابه كبير بين مختلف الأساطير والطقوس • ولكن فى جو الوحشة التى لا حد لها ، حيث يقل عدد الناس ، ويعيش بعضهم بمعزل عن بعض ، ويتأثرون من فورهم باختفاء أى فرد منهم فى مثل هذا الجو لم يكن من الممكن أن تنبت فكرة إقامة تمثال من الحجر يكون منظرًا لكل فرد ، وحارسا وحاميا له فى الوقت نفسه ، ويحل محله فى حالة غيابه أو موته ، ولكن كان من الممكن أن يؤدى الانكشوك وان لم يكن ذلك بالضرورة - دور الأرواح الخسارية ، أو القسرايين أو الأرواح الخارسة ، وربما كان السبب الوحيد فى إقامة « الزملاء » الحجرين هو إزالة أو تهدئة المخاوف التى تساورهم من حدوث نقص شديد فى عئدهم ، أو من تخطى الحدود الى يصعب على الجماعة أن تعيش بعدها •

وواضح أن بانى التمثال - كائنا من كان - يسكب فيه ذوبا من عصارة نفسه ، ويبدل فيه قصارى جهده ويبدى فيه غاية حماسته ومهارته ، ويسبغ عليه فيضا من

ذوقه والهامه • والسر في ذلك أنه يرى في التمثال صورة ذاته ، وامتدادا لحياته بعد وفاته ، وتخليدا لذكوره بعد انقضاء عمره • ولذلك اعتقد ، اذا صدق حدسي المبني على منطق الخيال ، أنه لم تكن هناك فئة محترفة تخصصت في صنع التماثيل (الواقع أنني لم أعثر على أى إشارة الى صانع من هذه الفئة) • كما يوجد مصورون ونحاتون وخزفيون وغيرهم من أصحاب المهن المختلفة وفي ظل هذه الظروف التى يهتم فيها المرء بترويض نفسه يصعب على العقل أن يتصور أن المرء يستخدم غيره فى بناء تماثله •

وأنا أدهش حين أرانى أتحدث عن عادات تكاد تكون معاصرة • وكأنها اختفت بالفعل أو كادت تختفى ، كما لو كنت أعالج فنونا قبتاريخية (قبل التاريخ) توجد آثارها الفاضة على جدران الكهوف ، ويرجع تاريخها الى زمن لم يكن فيه الناس يختلفون عن الحيوانات ، أو لم يكونوا يختلفون عنهم - على الأقل - فى أسلوب حياتهم وكذلك أعجب كيف أجروا بأى حال أن أدخل فى عداد الفن ركاما من الحجارة مرصوبا بعضها فوق بعض على هيئة انسان ، تهدئه لبعض المخاوف الفاضة التى تأساور النفوس •

وعلى أى حال فقد توسع الناس - وحق لهم ذلك - فى مفهوم الفن منذ زمن طويل لكى يشمل الأعمال التى خلقت صراحة من أجل الجمال وللجمال وحده • ولذلك أدرجوا فيه عددا كبيرا من الأعمال التى لم تكن موصوفة بالجمال فى الأصل ، ولكنها وصفت به فى زمن متأخر كمظهر زائد على وظيفتها الأصلية (وغالبا يكون ذلك مخالفا لهذه الوظيفة) • ولهذا نتائج بعيدة المدى جدا بحيث لن تلبث الأعمال التى اعتبرت حتى الآن خلوا من الجمال أن تنخرط فى سلك الأعمال الفنية الجميلة •

أما عن الزمن الذى طرأ فيه التغير على حياة الاسكيمو فى وسمى أن أقول أن هذه الحياة لم تتغير الا بين بداية القرن الحالى والحرب العالمية الثانية • وقد تم هذا التغير ببطء فى بداية الأمر ثم حدث بعد ذلك بسرعة مذهلة • والواقع أن الاسكيمو ظلوا حتى أمس يعيشون كما يعيش البدو فى مستوطنات يقيم فيها عدد يتراوح بين ٢٠٠ و ٣٠٠ نسمة ويوجد منهم الآن نحو ٨٠.٠٠٠ نسمة ، منهم ١٥.٠٠٠ فى كندا وحدها ، يقيمون فى مقاطعة متوسطة الحجم يحكمها نائب وال ، وهى ذات أرض شاسعة تبلغ مساحتها ٣ ملايين كم ٢ (١) • وقد ظل الاسكيمو يعتقدون زمنا طويلا أنهم والحيوانات التى يصيدونها هم سكان العالم • وكانت لهم صلات قليلة مع الحواتين (جمع حوات وهو صائد الحيتان) والثعالب جمع ثعلبي وهو صائد الثعالب ، حين راجت مسوق فراء الثعلب الأبيض ولكن هذه الأسواق انهارت

(١) تشمل هذه الأرض على عدة آلاف من الكيلومترات من الأرض الساحلية • ويجب أن لا يربط عن الببال أن الاسكيمو لا يسكنون عادة فى المناطق الداخلية الواقعة خلف الساحل • وللمقارنة بين عددهم فى المناطق المختلفة نقول انه يوجد منهم ٣٠.٠٠٠ فى جرينلند ، ٢٤.٠٠٠ فى الاسكا ، وأقل من ٢.٠٠٠ فى سيبيريا • وهم جميعا مواطنون كنديون أو دنسكيون أو أمريكيون أو سوفيتيون ، على التوالى • وتجمع أصواتهم الانتخابية بانتظام ، ويعتمدون بحقوقهم كاملة ، ويستفيدون من المنة الاضافية التى تقدم لهم •

فى ١٩٤٩ • ويذكر أرنولد توينبى أن الاسكيمو مثل من الأمثلة النادرة للحضارات « الأسيرة » التى ظلت باقية على قيد الحياة ، فقد ظلوا حتى بداية القرن العشرين يعيشون طبقا لتقاليد أسلافهم • وكانت كل معداتهم تتألف من « الهياك » وهو مصباح يضاهى بدهن الاستيت المستخرج من شحم الصيل ، وهو مصباح يستعمل فى الإضاءة والتدفئة معا ، بالإضافة الى السهام الهللية لصيد الحيتان ، وقليل من الأواني المصنوعة من العظام ، كما كان الحال فى العصر الحجري ، وظلوا يستعملون تلك المعدات حتى دخلت الصناعات المعدنية والبترولية • ومع أن التغير كان فى البداية متقطعا فإنه لم يلبث أن أصبح شاملا فنشأ جيل جديد من بائعات المحال التجارية ، ومصفى الشعر للنساء ، الذين يلبسون الأسماك (جمع سمك ، وهو ضرب من القمصان) المصنوعة من النايلون ، والعمال الذين يتوجهون الى أعمالهم على دراجات بخارية تسير على التنج • وقد أصبح صيد الأسماك والحيوانات ضربا من التسلية أو نوعا من السوق السوداء للذين يعيشون على المخصصات المعائلية • وقد هاجر الاسكيمو - حتى فى المناطق المنعزلة - من المستوطنات الى التجمعات الكبيرة حيث توجد المحال التجارية ، والمدارس ، والمصانع ، ومخطات البنزين ، بل توجد فى الواقع كل المخترعات التى تجلبها الحضارة البيروقراطية والتكنولوجية معها حتى فى أكثر نظمها تقدما ١٥

وقد كان التغير سريعا وحديثا ، وهذا هو السبب فى أننى عانيت عناية كبيرة بتحديد التاريخ الدقيق فى ١٨٩٦ الذى شاهد فيه كياكشوك بناء رجل من الحجارة قبل القيام برحلة خطيرة • واليوم يوجد مثل هذا الرجل الحجري ، سواء أكان تمثالا حقيقيا أم مقلدا ، وأن كان هذا لا يهمنى فى شيء • ويستطيع السائحون أن يشاهدوا هذا التمثال فى ميناء تورنتو الجوى ، كمثال للطرق التى اتبعها الأقدمون لإرشاد السارين والسائرين • ويبدو أن هذا هو التفسير السائد لىس بناء الأناشيك •

والحق أقول أن منظر الأناشيك قد راعنى كما راع تارو أو كاموتو وأنا لا يهمنى الرعاية والخطوة التى التمسها بناء الأناشيك ، ولا المخاوف التى أرادوا تهدئتها ، ولا الأغراض التى بنيت من أجلها ولكن المهم هو أن هذه الأناشيك أكدت الوجود الإنسانى فى وسط الفياثى التى اذا غاب منها شخص واحد جلب الأسى على الباقين ، وخلق جوا من الوحشة والوحدة • وكان من المحذور اذا مات انسان أن يذكر اسم لاسم سبب كان ، ولا يرتفع هذا الحظر الا عندما يطلق هذا الاسم على مولود جديد فى طقس يشبه طقس العماد ، كما هو الحال اليوم فى طقوس الكنائس المسيحية •

وجدير بالذكر أن الأديان والفنون تعلى من شأن هذا الأسى العميق ولكنى أعجب قبل كل شيء من هذا التمثيل غير المألوف للشكل الإنسانى وانى لا دهش حين لا أرى أحدا يلحظ ذلك • وقد ظل مؤرخو الفن والتكنولوجيا يجهلون هذه الأحجار التى يرص بعضها فوق بعض لتكون تمثالا قائما ، على الرغم من أن هؤلاء المؤرخين لم تفهم ملاحظة زخارف اليقطين ، ولا أنواع السفن القديمة • وهناك ما هو أكثر من ذلك ، على الرغم من أننى لا أميل الى التحديق فى سماء الخيال • ذلك أننى أعتقد أنى

قد اكتشفت سر الشقوق التي توجد بين أجزاء التمثال ، تلك الشقوق الغريبة التي تتخلل الأحجار المرصوعة دون أن يهتم أحد بسدها ، والتي تساعد على ربط أجزاء التمثال بعضها ببعض ، وهو أمر يخالف المألوف لأول وهلة . وإنه لمن الصعب على أى إنسان حين يرى هذه الشقوق أن لا يتذكر الشقوق العميقة التي تتخلل الجليد الطافي على مياه البحر حين تتفكك أجزاؤه ، أو الشقوق العديدة التي توجد فى طبقة الجليد عندما يعمل الصياد فيها ثقباً يترصد فيه لصيد الصيل .

هذا ، والأناشيك عبارة عن صور إنسانية ظلية ، مرتبطة فى الوقت نفسه بالأرض بواسطة أحجار تركت على حالها ، دون صقل ، أو نقش ، أو تشكيل . يضاف الى ذلك أن هذه التماثيل تصور الوحدة العضوية بين الجماعة ، كما تبشر بظهور الفجر وقدم الربيع ، لأن بنائها عارية فى هذه المناطق النائية يشعر بظهور النور ، وفوران الجليد ، وعودة الحياة بعد السبات السنوى ، المظلم الطويل .

إن قصة أوزيريس الذى قطعت أوصاله وبعثت ، ثم أعيدت الى ما كانت عليه ، هى أسطورة رائعة . لكنى أرى قدراً أعظم من الذكاء وسعة الخيال ، وتطابقاً أدق بين الإنسان فى سجنه الثلجى العظيم ، و « زملائه » الذين بناهم بدون ملاط من أحجار وصل بعضها ببعض دون أحكام دقيق ، حتى لقد يتخلل ضوء النهار أحياناً تلك الشقوق الموجودة بين الأحجار .

والواقع أن الأناشيك ليست متينة البناء ، ولذا تسقط على الأرض بسهولة ؛ وهى ليست مهيبة المنظر ، لأن الفنان لم يصف إليها شيئاً يسبق عليها لونا من الكمال أو الجمال . أنها ليست سوى تماثيل آدمية صنعت من الصلصال والمصخور الصلبة

ويلاحظ أن مكان العمود الفخرى فى التمثال يملؤه حين أجوف بدلاً من التركيب العظمى فى الإنسان . ولم يكن ثمة أى مانع من وضع حجر رأسى رقيق ليملا هذا الفراغ . وعلى أى حال فإن بناء تماثيل آدمى من حجارة فوق بعضها فوق بعض ، وتبدو كأنها على وشك أن تتفكك هو بلاشك أمر فريد ، فى بابة فى العالم كله . ولكن هذا التمثال كان أول شيء من نوعه راعى منذ البداية ، لا امتاز به من أصالة وابتكار بلغ الغاية . وأنا أجازف الآن بالقول بأن الشقوق التي تتخلل التمثال هى أشبه شيء بالشقوق التشعبية التي تفتح فى كل ربيع فى الجليد العائم لتفجر منه المياه مجددة صوتاً كصوت الرعد .

وأنا لا أحاول أن أتخيل شيئاً ، وأستبعد الفكرة القائلة بأن قدامى الاسكيمو بنوا أناشيكهم عمداً واضعين نصب أعينهم صورة الشقوق التي تحدث فى الجليد عند تحككه وتصدعه . وكذلك سأتحاشى ذكر الكثير من الطقوس الشامانية التي مارسها بالقل اسكيمو جزيرة بافين ، ولذلك أرفض القول بأن الطقس الخاص بالدخول فى الديانة الشامانية يتضمن « تقطيع الأوصال » بطريقة رمزية ، و « إحياء العظام » بطريقة سحرية . ويلاحظ هنا أن العظام خاصة لا تدخل فى تركيب الانكشوك ، لأنها تمثل جوهر الحياة الذى لا يفنى . وأنا أرفض من حيث المبدأ تلك العلاقات الغامضة التي

تقوم عليها التاويلات الأسطورية المألوفة ، لأن هذه التاويلات قد تصيب المحز ، وقد تتجنب جادة الصواب . وهذا أمر يدخل في نطاق الماضي السحيق ، ولا يخضع للبراهين القاطعة . وحسبى في هذا المقام أن أشير الى فكرة قلما يتقبلها الناس كتفسير لسر الأناشيك . وفي وسع المرء أن يعدها تكرارا لما سبق ذكره . وأنا على يقين دائما بأن الخيال ليس حرا طليقا ، ولذلك أعتقد في هذه القضية بالذات : فإنه توجد مجموعة من الصور يتزود بها كل شعب بفضل المحيط الذي يعيش فيه . وهذا يصدق بصفة خاصة على الاسكيمو الذين يؤلف الثلج ، والبرد ، والجليد ، والرياح ، بيئة رتيبة ودائمة بالنسبة لهم ، مهما بعدت المسافة التي يسوقون كلاهم اليها . وليس ثمة أسطورة لاترابط بين الانسان والأرض التي يعيش عليها . فهو يرى أنه ابنها المباشر الذي خلق من مادتها ، وأنه يرز على أتم استعداد من رحمها العظيمة ويحيا على سطحها كما تحيا النملة . ولذلك يوجد تشابه كامن بين الصورة التي يخلقها الانسان من الأرض والصورة التي يستوحها من شكله هو . ولذا لا أدعش كثيرا للرأى القائل بأن التماثيل الحجرية في المنطقة القطبية الشمالية هي جدران آدمية مؤلفة من طوف جليدي لا ينوب أبدا ، ومع ذلك توشك أن تتفرك وتهيم على وجهها كالمياه التي تتجمد بفعل البرد . ثم تسترد حريتها وحركتها مع تجدد الفصول ، بفضل التشقق السحيق الذي يحدث في كتلتها المتماسكة .^{١٥}

وأنا أعتقد أن الأناشيك ليست أعمالا جمالية ، ولا تماثيل مقدسة ، فضلا عن أن تكون تماثيل تسجيلية أو واقعية أو رمزية . وهي لا تقوم بدور في أى طقس روحي كما تقوم بذلك حداثق « زين » في التبت . ولذلك فهي ليست جزءا من أية ديانة (فلا طقوس خاصة بها ولا قرابين تقدم اليها) ، ولا هي تنتمي الى عالم الفن (فلا صفة جمالية تنسب اليها) ، ويمكن القول - الى حد ما - بأن لها وظيفة نفعية ، وإن كان ذلك بصورة غامضة وغير مباشرة وبصورة خرافية الى حد ما . فهذه الأناشيك أدمية بالعالم التي تشد من عضد المفاهيم وتشجع الملاحين ، وبوجه عام كل من يعرضون أنفسهم لأخطار جسيمة يعلمون جيدا أنه لا قبل لهم باحتمالها ، ولا علم لهم بها .

وهناك ميدان لم يتم إرتياده تماما يستطيع الفن أن يضع فيه قدمه بسهولة واليه تنتمي الأناشيك فيما يبدو لي ، ذلك أن هذه الأناشيك تشبه التعاويذ التي يبالغ الناس في شأنها ، أو القرابين التي تقدم للوفاء بنذر من النذور وجدير بالذكر أن ندرة وتكاليف التعاويذ السعيدة تزيد من فاعليتها وقوة تأثيرها . ووجه الشبه بين الأناشيك والتعاويذ أن الأولى أسعدها الحظ فاستحقت بفضل حجمها ومادتها وطريقة صنعها أن توضع على صعيد واحد مع الأعمال التي يتم إنتاجها وتحليلها الآن على أنها أمثلة لأساليب فنية مبتكرة وفريدة في بابها في التراث الفني للإنسانية بأوسع معاني الكلمة . وقد اعترف أهل الفن بذلك على الأرجح . وفي مثل هذه الأحوال يرجع الأمر الى الحظ بقدر ما وإذا كانت الأناشيك قد اكتسبت هذه المكانة فلاشك ليس ثمة معيار معين على الإطلاق يساعدنا على الجزم برأى واضح في هذا الأمر . وقد أشرنا آنفا الى ميدان لا يزال قائما في تفكيرنا لأنه مسألة تتعلق بالكيان

الحقيقي لهذا الكون ، ولكنه كان موجودا من قبل وقد أثارت أصدائه البعيدة وصوره المتكررة اهتماما أكبر في الصور القب اسطورية (ذيل الاساطير) ، أعنى العصور التي قامت على منطق الحدس ، وانعدم فيها الرمز . ولذلك أعتقد أنه لا توجد أسباب معقولة لاجراء المقارنة بين البحر الذي ذاب جليده والتمثال الذي تبقى اجزأؤه سليمة ومتماسكة لأنها جمعت بمهارة (وعلاوة على ذلك لا يوجد وجه للشسبه بين التمثال العمودى القائم والجليد المسطح الأفقى) ، ولكنى أرى أن هناك تقلا تلقائيا لصورة العالم تدعو اليه المواقف التماثلية (لو المتناقضة ولكنها تفضى الى نتائج متماثلة ظاهرا) أعنى تلك الصور الطبيعية التي أشرت اليها كثيرا على أنها إحدى النتائج الحتمية لعالم مفلق يتكون من عناصر محدودة . وفيما يتعلق بالتضيق التى نحن بصدددها يوجد من هذه العناصر عنصران مهمان في سواحل ألتيا ثولى (١) (المدينة القصوى) التى يشعر اسمها بأنها نجم بعيد فى كبد السماء .

الكاتب : روجر كيلوا

رئيس تحرير مجلة ديوجن، وعضو الأكاديمية الفرنسية .
ولد فى ريمز سنة ١٩١٣ . حصل على درجة الاجريبية فى
علم النحو والصرف عام ١٩٣٦ . وفى العام نفسه حصل على
دبلوم المدرسة العملية للدراسات العليا . له عديد من
الإنجازات التى تتناول الفلسفة وعلم النفس والتاريخ والأدب .

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ومدير
مائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا .

(١) هكذا سماها كتود رسمولين الذى عني بدراسة أحوال الاسكيمو ، وساعدنا على فهم طبيعتهم .
وقد اختار الاسم « ثولى » للدلالة على أهم بلدة فى الشمال الغربى من جرينلند . وفيما لآى ليس أود
أن أعيد الى الأذهان أن هذه هى « ألتيا ثولى » الأسطورية التى أشار اليها الجغرافيون القدماء ، وسماها
عندهم أرض شمالية ، كل ما يعرف عنها أنه لا يوجد شيء وواصلا .

مناقشة الخطر السياسي الأساطير الفوضوية للثورة

المقال في كلمات

يقوم هذا المقال بمعالجة موضوع طريف هو تحليل الأساطير الفوضوية للثورة . انه يتناول أساطير عديدة : أسطورة الشيطان ، أسطورة بروميثيوس ، أسطورة اليهودي التائه ، أسطورة قاطع الطريق ، أسطورة الفلاح ، أسطورة البرابرة ، أسطورة الهمجي الطيب ، أسطورة الجماهير ، أسطورة الإنسان الجديد : كما يتناول الاشتراكية التحريرية والفوضوية التصوفية .

وفي أسطورة الشيطان يعتبر شخص عدو لله مثل باكونين أن إبليس أول شخص حر التفكير ، وأنه المحرر الأول للعوالم ، يحيل الإنسان خجلا من جهله ومن طاعته الحيوانية ، يعذره ويختم على جبهته بغاتم الحرية والانسانية ، وذلك بحثه على عدم الطاعة وأكله ثمرة المعرفة . ويعتبر باكونين إبليس « روح الثورة الذي لا يكل » ، وأنه الحد الأعلى لطاير طويل من الثوار . أما بروميثيوس فيعتبره شيللي أول بطل للثورة ، لأنه كان إخا لابليس في المذهب الرومانتيكي وإخا لقابيل ، والنمط الأصلي للقوة والثقافة التي كدست نفسها لفكرة التقدم . ولقد توافرت فيه كل مزايا إبليس دون أن يتورط في أي من أخطائه . أما اليهودي التائه أو الفضال « روبر » فهو شخصية مجهولة الأصل ، لا

وطن لها • وهو يمثل معرفة المستقبل ، يعرف ما يخبئه المستقبل في
 جعبته ، يجول في المحيطات والاقواء يحمل سره معه • وفي كتاب
 « سيد العالم » ينزع الفضال قناعه ، لم يعد الرمز لانسانية جدتها
 التكنولوجيا ، بل صار مبتسما لفترة جديدة مطلقة ، وهي العلم الذي
 خلق اسطورة الوحش الآلي الذي يشبه الشيطان نفسه • أما من حيث
 قطاع الطرق فان باكونين يعتبر انهم هم المتمردون الأوائل ، وانهم أول
 الثوريين في روسيا • ودعا باكونين أيضا الفوضيين الروس (١) ان
 ينضموا الى قطاع الطرق العالميين الذين هم فقط الثوريون الأصليون في
 روسيا • وفي التصور الاجتماعي الفوضوي ظل قطاع الطرق الذين
 تحنوا السلطات المركزية في جنوب إيطاليا والأتلس ، وهاجموا الأغنياء
 لاعادة توزيع ممتلكاتهم على الفقراء ، أبطالاً أملاً طويلاً • ويعتبر باكونين
 ان النظام الاجتماعي وتنظيم الغرب فاسدان • وجنينا يوجه الانسان نظره
 لا يرى الا انحلالا وضعا وفقدانا للثقة وفسادا •

وفي رأى باكونين ان الفلاح هو حارس القيم البسيطة والسليمة
 التي يجهلها منظمو الحضارات للعقدة والمتقدمة • ولا كان الله قد انعم
 على الفلاحين بالقوة المتجددة على الدوام ، والبسيطة ، فان شعب الفلاحين
 سيمهد السبيل لنهضة ثقافية جديدة ترقى الى اسمى مثل اجتماعي أعلى
 في عصرنا •

مقال عن الأساطير السياسية :

الأساطير الفوضوية للثورة

عندما بدأ حواريو القديس سيمون يحيون الحياة « البروليتارية » المثالية ، تحت رعاية الأيوين أنفانتين والقديس أما ندبازارد كانوا يعلمهم هذا يعيدون السير نهج المسيحين الأوائل . ولما كانوا يلقبون أنفسهم « بالرسلى » مستهدفين تبرير مبادئهم فقد لجأوا الى الاستمانة بما للأسطورة من تسلط ، ولم تكن « مدينة الله » التي ورد ذكرها في عهودهم : ابداعا كبااليا تصوريا ، بل كانت « القدس الجديدة » احياء للمدينة الأصلية ، وكان « الكتاب الجديد » الذى يوجز ايدولوجية « المصلح » الراديكالى هو النص المقدس « للمسيحية الجديدة » . وفى اعتقاد المجاهدين بمبادئ القديس سيمون أن العصر الذهبى لم يكن المصدر لشيء ما كلمة التحنين الى الوطن التي لا يمكن التغلب عليها . بل هو بالأحرى : ولم يكن الوعد بكمال اجتماعى يجب أن يتحقق على وجه الأرض فى المستقبل القريب فى قليل أو كثير . ولم يكن حجيح « ميتيلمونتات » بفرءاء على أسطورة الصور الثلاثة ألم يتبرجم واحد منهم الى الفرنسية مقال ليسنج « المتهب » عز « تربية الجنس البشرى » (١) ؟ (حتى عندما كان ذلك التفسير الجديد الذى نادى به الراهب الكلابرى للنموه الألفية يتسلل الى الاشتراكية والماركسية التحررتين ، من خلال كتابات هيجل وتشينينج وفيشتمه) .

وتعكس فلسفات التاريخ الناشئة : التكوين الثلاثى للمستقبل ، كما يمكن ملاحظة ذلك من الدراسة الثنائية التاريخية والأسطورية لانجيل « جوشيم » . ويضاف الى أسطورة التقدم ، التي تشكل موضوعها الظاهر ، الأسطورة الأبرع تخريبا ، أسطورة أقول الحضارات : ذلك الثنائى النقيض الساحر والمثير للقلق الذى توام . منذ عصر التنور ، مع كل محاولة للتجديد والتغيير .

وعندما أعلن « تورجو » فى سنة ١٧٥٠ « نظرية » التقدم أمام أساتذة السوربون لم يكن الا مؤيدا أو معترفا اعترافا رسميا « بأسطورة » الكمال الانسانى اللامحدود

(١) لمل « جوشيم دفيور » (١١٣٠ - ١٢٠٢) هو أول علماء التنى بالتقبل فى أوروبا ، وتكنيز نبواته بمنهج تكهنات يمكن اكتشافه أيضا فى كل من مقال تشيلنج ، وفى تلك الفلسفات التاريخية التى طيل فترة الترقبات المسيحية . لقد بلغت البشرية نهاية العصر الثانى ومستهل العصر الثالث - عصر الثورة والاشتراكية - وقد أنابت عن هذا : فترة اضطرابات انتقافية . وتكشف آثار هذا فى كل من المادبة الديالكتية عند «ماركس» ، وفى كتاب « موللرفان دن بروك » «الامبراطورية الثالثة فى اللانباء (فصل فى كتاب « مسيحية العهد الثالث » ، الذى أصدره الكاتب الروسى مريجكوفسكى) .

الذى غلب عليه الخيال العلمى . وما لبثت أن صارت الحاجة ماسة الى هذه الأسطورة لتكشف خداع مفهوم الحرية المطلقة .

ويبدو أيضا أن أسطورة انهيار أوروبا هي أسطورة ومتشاهدة عقلانية معا . لقد كان « الكونت د فولتى » فى وقوفه أمام أطلال « نينوى » و « بابل » و « القدس » ، وفى تفكره فى فناء الحضارات ، أشبه بمؤرخ . لم يكن يبحث عن النبيل الهمجي أو الحكيم الصينى ، بل كان ، بالرغم من ذلك ، أول مؤرخ فى طابور طويل من المؤرخين الذين كان عليهم ، بما لديهم من فيض من الحقائق ، أن يسهموا فى اقامة الدليل المزد لأسطورة الانهيار ، التى كان كتاب « أقول الغرب » هو أثرها الأخير . لقد نشأ تشاؤم أوروبا الثقافى من المزج المتفجر للتأمل التاريخى بأسطورة الانهيار ، وهو تشاؤم يصعب تخفيف حدة خطورته بالأمل فى افتراض احياء الثقافة (أو فى تغير أذى) .

والأسطورة التى تسمح لفلسفة التاريخ بأن تخطر بالخروج الى آفاق المستقبل . هي فى مظاهرها الأساسية وفى أداتها لمهمتها جزء أساسى فى الفكر السياسى الحديث . ومع ذلك ، وكما سبق أن رأينا فى الإشارة الى الاشتراكية الأسطورية التى نادى بها القديس سيمون وحارويه ، لو كان اشعاعها وضاء فى مستهل القرن التاسع عشر لصار مبددا ومهشما عند لقائه مع للنسب العقلانى المنادى بالكمال التصورى الذى كان يسيطر على نظام مشاريع إعادة البناء الاجتماعى . وحتى بعد أن اتخذت الأسطورة السياسية صبغة علمانية وأخفت واقعها وأن وجودها صار خالدا أزليا . وكيف . يمكن أن تكون خلاف ذلك ؟ ان من تحدث عن المستقبل - الايديولوجيين ودعاة النظرية الحزبية - اتخذوها أساسا دقيقا للتحدث عن التاريخ ، وكان هذه التاريخ قائما بالضرورة على ما للأسطورة من تسلطية ، وذلك لكى يؤصل نفسه فى تربة الفكر الثورى .

وفى مخيلة الفكر العاثر كانت أسطورة الخلق هي المتسلطة بشكل واضح . ومنذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر شكلت أساطير الموت والنشور أساسا لا ينضب للنظريات الاجتماعية لخلق العالم . ولقد حدثت الثورة الفرنسية لنفسها ، فى أساطيرها ، مهمة استعادة الفضائل الجمهورية التى كانت قائمة فى كل من اسبرطة وروما ، وبذلك خان الانجاز الإبدعى للأيدولوجيين والمحركين لأول ثورة عصرية أوضح عن نفسه فى صورة الرجوع الى أصل ، ومع ذلك فهذا الأصل كان لابد من البحث عنه فى أزمنة تاريخية . وفى فترة عودة الملكية فى إنجلترا كانت الأساطير الثورية مستوحاة من حقبة الخلق ، ومن الحقبة الأساسية للثورة الأولى : ثورة إيليس .

وحتى إذا كان قد وجه عيب الى أساطير التاريخ فلم يكن هذا ، بالرغم من ذلك ، ما ينقص من أهميتها ، ولكن لو كان لإبطال الثورة التاريخية مكان فى التسلسل الطويل لأصول الثورة لكان ما يدينون له به فعصب هو ما انتابهم من حمى ودوار خلل .

تنبؤاتهم . وأسلاف الفوضوية أو الشيوعية الماركسية أمثال « جان دليد » أو « توماس مونترز » ينتسبون الى التاريخ . فقط نظرا لما يمثلونه من معوقين للأسطورة الألفية ، ومرادا تصحيح الأسطورة ، أو تल्प من العبارات التفصيلية للرواية التاريخية : وفي حالات أخرى يسهم التاريخ بدقته فى تدعيم الأسطورة . والزعيم الموهوب يأخذ على عاتقه أن يستأنف مرة أخرى العمل البطولى الذى لم يستكمل بعد اذا هيات الأحداث التاريخية مرة المادة الخصبة لأساطير العصر (١) .

وتجدر الإشارة الى أن تحليلنا للأساطير العصرية للنورة سيكون مبنيا على الأساطير الفوضوية ، وعن طريق الحجة مستشير الى الأساطير الرومانتيكية لكل من : ابليس وقاييل وبروميثيوس : العلامات المميزة لذلك الابداع العلمانى الآخر ، الرومانتيكية الثورية.

★ ★ ★

لقد أحاط علم الأسطورة الفوضوية بالقوة الخلاقة للرفض فى صورة نماذج روائية . وكفرسان للسلبية كان أبطالها هراطقة الخلق ، ومع ذلك كانوا أبعد عن أن يرضوا عن معارضة الطقوس السحرية بتخريب لقداسة النظام ، كما أنها تقلدت أيضا السلاح ضد المركزية ، والعلم ، والآلة ، فى ثورة أسباب شاملة . وفى الوقت نفسه لجأ فى عبارات من الواقعية الأسطورية الى إعادة تشكيل تلك المظروف التاريخية التى تعرف فيها على نماذجها الصحيحة « المدينة » اليونانية القديمة ، والمدينة الحرة فى العصور الوسطى (أعنى أساطير الناس المبدعين ، أناس المحافل والكاتدرائيات) .

وفى الانتقال من التاريخ الى آفاق الأسطورة أعاد مبدع الاساطير التحررية تفسير الأساطير اليهودية المسيحية التى تدور حول الخلق والنشر ، والتى شكلت من جهة تسلسل أصول الثورة التاريخية جزءا من المخزون العام لعلم الأسطورة الثورى (وهكذا صار « توماس مونترز » راعيا لـ « كرويتكين » وللغوسوين الشيوعيين) . لقد أسس أماله على قرب حدوث تخريب تنبأ به ، قد « يوجه » قبل كل شئ ، ضد « الأشياء » . وعلى شاكلة علم الأسطورة الماركسى ، جعل مجموعة تصوراتهم الأساس مع تطلع الى عمل إبدائى عنيف ، ولكن اذا كان « ماركس » قد ربط رؤيته للمستقبل بالعودة الى عصر النشوء فاننا نجد أن الفوضوى قد أحيا عهد « التمزق » : أسطورة ابليس فى ثورته على الروح الخلاقة المنحازة .

وان كنت سأتترك الآن جانبا الأسطورة الرومانتيكية الفوضوية لابليس فأننى سأعرض مسحا لبعض الأساطير التى تعطى للنشاط الفوضوى خاصيته الأساسية : جذوره فى الحلم بعالم هو قديم جدا وعتيق جدا . وسأستكمل دراستى بتحليل للفلسفة الفوضوية للتاريخ من جهة النظرية الأسطورية للتغير الألى .

★ ★ ★

(١) كما كانت الحال مثلا مع السلبية الحرة « يوتكين » ، والماسكة التى اجتاحت « فونتر بالاس » ، أو مبلخل « للسيرة الطويلة » .

• الاحساس بالثورة هو تلك الكبرياء الابليسية التي يرفض سيادة أى سيد ، مقدسا كان أو بشرا ، وهو الذى يبعث وحده فى البشر حب الاستقلال والحرية • •
 باكونين امبراطورية السوط الجرمانى والثورة الاجتماعية •

● أسطورة الشيطان

الشيطان على الجسر الطويل : يوضح عنوان رواية « ريكاردو باكيل » التاريخية مدى خطورة اغراء الشيطان حتى أن شخصا عدوا لله مثل « باكونين » قد عانى حتمه منه • (١) وفى كتاب جوزيف كونراد « تحت عيون الغرب » تحاط الصورة الكاريكاتورية « للشخص المنفى العظيم » بهالة شيطانية باهتة ، فى حين أن « بيتر ايفانوفيتش » لا يحل أكثر من شبه افتراضى للصورة الأكثر تعقدا وسحرا ودناءة بلا حدود « لستافروجين » الذى تصور دستوففسكى شخصيته خلال محاكمة « نيتشايف » (فى كتابه « الشياطين ») •

هل صار باكونين المؤسس للمدرسة الابليسية للاشتراكية التحررية ؟ ان الأسطورة الأساسية التى ذكرها كتقنين لنشاطه الهدام تمتد جذورها العميقة الى ثورة ما قبل التاريخ - الفترة الأسطورية للخطيئة الأولى - « أسطورة ابليس » • وباكونين بتحويله الاشارة الأولى للتحدى الى واقع كان مؤيدا لأولئك الشعراء الرومانتيكيين الذين وصفهم كمنبلين لرد الفعل الادبى فى فرنسا • لقد وضع للثورة الفوضوية تحت راية ثورة ابليس • على خلق المالم النموذج الصحيح لاجابية البشرية فى مواجهة الله ، ولاتجاهه البرومثيوسى • وفى كتابه الرائع الذى صدر له بعد وفاته بعنوان « الله والدولة » أعاد باكونين تفسير أسطورة الخطيئة الاولى من خلال بعدد رومانتيكى •

ويسمح باكونين بنوع من الشك ليحوم حول أهدافه • فى كرمه الخادع يضم الأرض بأسرها تحت تصرفهما ، بكل ما فيها من فاكهة وبكل ما عليها من حيوان ، ولكنه يمنعهما من لس ثمار شجرة المعرفة ، الرمز نفسه لا يعد الانسان لمواجهة الشر ، أعنى الاله • • وهكذا أراد أن يكون البشر مجردين من كل ادراك لحقيقة أنفسهم ، أن يبقوا حيوانات أذلية يمضون على أربع الى الأبد أمام الاله الحى • خالقهم وسيدهم • (٢) لقد تصرف بناء على علم فهم للخصائص التى تشكل انسانية البشر : « القدرة على التفكير » و « الحاجة الى الثورة » • • ولكن هنا يتسلل ابليس ، الثائر الأذلى ، أول مخلوق حر التفكير ، والمحرر الأول للعوالم • يحيل الانسان خجلا من جهله ومن طاعته الحيوانية ، يحرره ويختم على جبهته بخاتم الحرية والانسانية وذلك بحثه على عدم الطاعة وآكله ثمرة المعرفة • • يبدأ التاريخ بنموذج ثورة ابليس ،

(١) نشر كتاب « الشيطان على الجسر الطويل » أول ما نشر فى سنة ١٩٣٦ ، ونشرت رواية باكيلو بالفرنسية بعنوان « الحماقة الباكوتينية » (باريسى ، دار جويار للنشر ، ١٩٧٣) •

(٢) ميشيل باكونين : « الله والدولة » مقال فى كتاب « من الحرب الى الكميون » ، نصوص من ١٨٧٠ - ٧١ جمعت من المخطوطات الأصلية ، وقدم لها فرناند رود ، باديس ، انتروبوس ، ١٩٧٢ ، ص ٢٨٦ •

ومنذ ذلك الوقت تظل مثالا لكل الأفعال المستهدفة استعادة الحرية البشرية والكرامة الإنسانية . ومن أجل الوصول بالأحداث الى النتيجة الإيجابية المرجوة لابد للناس من أن تمتلك روح شريفة » . هل الشيطان يقظ في البشر أم انه يبقى ساكنا ؟ بهذا الروح كتب باكونين الى أصيقاته الذين كانوا يتجهون للهجوم على باريس في ابريل ١٨٧١ : « اننى أرى موضوع تام انها قضية خاسرة .. فما دام الشيطان لن يستثار بصورة جدية يكون لناس من شيء فعله هناك » . وفي حركة نموذجية حدثت ثورة ابليس ، الى الأبد ، هدف الصراع الثوري ، وهي تكشف عن الأعماق الأسطورية لكل نشاط ظاهره سياسى : « الشرح هو ثورة ابليس على السلطة المقدسة ، ثورة فلاح فيها ، على النقيض من ذلك ، النواة الخصبة لكل تحرر بشرى . وعلى شاكلة « فرايتسلز » البوهيمى الموطن في القرن الرابع عشر يقرن الاشتراكيون الثوريون أنفسهم اليوم بهذه الكلمات : « باسم من اقترف ازمه أكبر خطأ » (١) .

وفي الوقت الذى اعترف فيه باكونين بأن ابليس هو النمط الاعلى للثورة كان نداء « براودهن » الشهير لا يزال حيا في كل الأذهان : « تعال يا ابليس ، تعال ، يا من افتري عليك القساوسة والملوك ، دعنى أعانقك ، ودعنى أضحك الى صدرى » (١٨٦٠) ، « أحب شخص الى قلبي » ، ابليس هو روح الثورة « الذى لا يكل » ، عزو الجذ الأعلى لطاير طويل من الثوار ، هو أول من تكفل بعملية اصلاح البشرية من خلال السلبية ، وهي مهمة مورست عشرين مرة وأهملت عشرين مرة ، ومن ثم فلا بد من أن تمارس دائما مرة أخرى . ولكن لو كان مؤلف كتاب « الفكرة العامة للثورة في القرن التاسع عشر » هو الذى استهل بشخصية ابليس الذى رد اليه اعتباره : دراسة صور الشخصيات المتحررة ، فلعل باكونين قد ألهمته الرواية التى كتبها جورج صائد بعنوان « كونسويلو » ، التى قرأها بنهم وناقشها بنفسه مع المؤلفة عند أول زيارة له لأوربا (٢) فى هذه الرواية ليس ابليس بالمطروء ولا بالوحش الذى تعجز الكلمات عن التعبير عنه ، بل هو « رئيس ملائكة الثورة الشرعية » وتسمى جورج صائد ابليس من اتهامات الفوابة الموجهة اليه ، ويشرح « كونسويلو » كيف أن ابليس قد صار فى أعين الناس رمزا ونصيرا لرغبتهم فى الحرية والمساواة والسعادة » ، ويلاحظ من خلال انحراف رمزى أن القديس ميشيل ليس الا ممثلا لرؤساء الكهنة وأمراء الكنيسة ، لأن طمسوا عقيدة المساواة ومبدأ سعادة سلاله البشر بالتصوير الخيالى للحجيم » . وكونسويلو بالمثل وفق بين يسوع وابليس ، فهذان الأخوان وجدت بينهما عاطفتهم نحو البشرية وإن كانا قد اتخذا طريقين متباينين ، ففي الوقت الذى كان يقظ فيه يسوع بالاستسلام والخضوع كان فيه ابليس داعية الثورة المطلقة (هل قرأ « براودهن » رواية كونسويلو ؟ لو كانت له حقا سابق معرفة برواية صائد لأخذ الحيلة لكى لا يقول شيئا عن الرواية . ومع ذلك فلربما طرأت صورة يسوع كاخ لابليس ، ربما طرأت على مشاعره بتكاملها

(١) مقتبسة من البير كاتى من كتابه : « الثالث » ، باريس ، دار نشر جاليما ، ١٩٥١ ، ص ١٩٢

(٢) كان الشاعر « هرويج » هو الذى قدمه لجورج صائد ، وكان باكونين يشير دائما الى عملها الاجتماعى بإعجاب ، انظر ص ١٥٠ . كار : « ميشيل باكونين » ، نيويورك ، دار لينتج للنشر ، تاليف الصندور فير مروف ، ص ١١٨ .

مع شخصية المسيح في تاريخ تسلسل أصول الثورة . لقد كان المسيح في الواقع
أخا لابليس في الثورة ، ولكن لما كان مصلحا لا يعتد به رفض أن يستمع الى تعاليم
التأثر الأول . وهكذا حل به الأسى وقيل انه مات مصلوبا « (١) » .

● هل بروميشيوس فوضوى ؟

نعد مقدمة شيللى « لبروفيلوس طليقا » أول وجهة نظر عن الثورة الرومانتيكية
على مبدأ التسلطية في الأدب والسياسة ، فبروميشيوس هو أول بطل للثورة .
لأنه في المذهب الرومانتيكى كان أخا لابليس وقايل ، والنمط الأصلي للقوة والثقافة
التي كرسست نفسها لفكرة التقدم ، وهو « نمط الكمال الأسمى للطبيعة السلوكية
والثقافية التي حركتها أنقى وأصدق دوافع لأحسن وأنبيل أهداف » (٢) . لقد
توافرت فيه كل فضائل ابليس دون أن يشارك في أى من أخطائه : الاحساس بالغيرة
وجب الانتقام ، وفوق كل شيء الطموح الشخصي . وكمصلح للبشرية لما لم يستطع
أن يعود بها الى حالة البراءة الأصلية لجأ الى حالة ثانية من البراءة : حالة يمكن
الظفر بها من خلال المعرفة (في حين أن الأولى كان مردها الى الجهل) . وكشاعر
« ثقة » ضمن شيللى في شعره الدرامي تصور « جودرين » للطهر الذي يسترده المرء
ثانية خلال الرفض التجريبي ؟

يسقط القناع الكريه ، ويبقى الانسان ذا صولجان حرا غير مقيد
ولكن الانسان في مساوئاته بنهه ، وعدم ارتباطه بطبيعة اجتماعية ، أو قبيلة
أو وطن ، وفي نزوه من الخوف والعبادة ، والتفكير بمنزلة اجتماعية معينة
هو الملك على نفسه ، عادل ، نبيل ، حكيم .. (٣)

« آه ، كم وددت أن أكون فوضويا .. » هكذا قال شيللى المراهق متعجبا ،
عندما ظن أنه كان يشهد للانتفاضات العظيمة التي تملن العصر الثالث . وكان من
رأيه أن مهمة الشاعر هي أن يكون رقيقا وبشيرا بتغير اجتماعي يفوق التصور ، أي
أن يتعجل قدوم العصر الذهبي الذي لن يكون فيه إله أو سيد .

وتحت تأثير الاشتراكية الصناعية والمركزية ، جاء بروميشيوس ليمثل أكثر
من ذلك : المثل الأعلى للتقدم من خلال تقدم العلم والصناعة . ومن رأى « بالانتش »
واتباع « القديس سيمون » أن بروميشيوس ، مخترع الحرف والتجارات ، صار

(١) كان براودهن يحط من قدر « صائد » ، وفي ذلك يقول : « لمصلحتها الخاصة أضرت ضررا
لنا بأخلاق بلدنا أكثر من كل ما اقترفته البوهيميون الذين نعددهم مودين ، ولو كان هناك رئيس
لمجرمين لكان هو تلك المرأة » (من رسالة يست بها إل ج . تسوري ، مؤرخة ٧ أبريل سنة ١٨٦١) .
كان تصور الخطر الذي يمثلته الأدب التي اصطبغ بالسياسة واتجه نحو أفكار سياسية شريرة . وفي كتاب
عصر سلطان بنات الهوى « علق قائلا : « كان التأثير النسائي في سنة ١٨٤٨ إحدى الكوارث التي حلت
الجمهورية ، ومع ج . صائد ، امرأة وقناة كتبت في مجلة مشهورة مع ج . فانر ، وهي فتاة هي الأخرى ،
سلطت الجمهورية في برائن المرأة » (ص ١٦٦) .

(٢) ييرس بيسكى شيللى : « دواوين الشعر » ، اعداد : توماس هنتنسون ، لندن ، مطبعة جامعة
كمبرج ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥٢ .

البحرك الدينوى « لقانون التقدم » ، لقد كان هو الذى اهدى البشرية « قوة ترويض الطبيعة العمياء » ، وهو الذى ملك البشرية الارض والبحار والسموات (١) وفى مقدمة رسالة « ماركس » لنيل درجة الدكتوراه الذى كان اقرب اليه « شيل » منه لاتباع القديس سيمون ، نادى بان « تيتان » هو أول شهيد للتقويم الفلسفى ، والعدو لكافة « آلهة السماء والأرض التى لا تدرك الوعى الانسانى على أنه المقدسى الاسمى ، وليس غريباً أن اختفت أسطورة برومئوس من التصور التحرى ، وقد انشغل بغيرزته للثورة وتذوقه للرومانتيكية . وأسطورة إبليس جاءت فى أعقاب أسطورة برومئوس ، فى الوقت الذى عبرت فيه أسطورة « آهاسيورس » بصورة تبعت على الاعجاب ، عن القلق والتمرد الأحق « للخارج عن القانون » (وقد أزعجت شيل فى فترة مراهقته الصورة الفاضحة و « اليهودى الضال » الذى فضل « حرية » الجحيم على عبودية السماء ، ولكنه تخلى عنه مفضلاً عليه برومئوس ، الذى كان فى اعتقاده بطلا أكثر ظهراً وإيجابية) .

وقد احتل بطلان مكانيهما على جانبي « آهاسيورس » : الشخصية غير معروفة الاصل « للضحية » وشخصية « الانسان الجديد » أو الفوضى . وتعتبر الضحية من المعارضة اليانسة للانسان المظلوم والمضطهد للنظام القائم ، ولما كانت قد طحنه القوى فهو يشعر بشعور غامض بأنه مجرد من كل تأييد وعون فى مواجهته للدولة والقاضى والشرطة ، يشعر أنه هو وحده على صواب . وفى المواجهة الأزلية بين الخير والشر يبدو واضحاً أنه فى جانب الخير ، ولكن من الملاحظ أنه داخل نطاق تشعب نظرية الخلق والتشعب فحسب . يفوز بوضعه المتميز أما « الانسان الجديد » أو « انسان المستقبل » فيحقق استرداد الانسانية المفقودة التى ينكرها كل من الضحية و « الثائر » . لقد أشار بالكونين بوضوح الى الصداق الذى يفصل الثائر ، الذى يصممه المجتمع بوصفه لا شفاء منها ويناضل دونها ، عن فوضى الغد : « ان مهمتنا هي أن نخرب ، لا أن نبني ، سيكون هناك أناس آخرون ليبنوا ، هم خير منا ، أكثر ذكاء وأكثر حماسة » (٢) . « والانسان الجديد » هو ميجفريد ، وهو عند فاجنر : بطل الشباب المتحرر ، بل « البطل الطفل » ، ذلك « النبيل الهمجى » الذى أكد تسلطه على مجال علم الأسطورة الألمانية فى القرن التاسع عشر .

● أسطورة اليهودى التائه

من باكونين الى سوريل يعبر عن البحث الذى يقوم به «التائه» ، مبدأ التفجير وتقيضه الذى يصعب التعبير عنه ، الرواية الوصفية . (« الهولندى الطائر » هو «آهاسيورس البحار») . لقد كان معمرًا له شهرته بين الفوضويين الريفين فى اسبانيا ، حيث انتقلت « الفكرة » من قرية الى قرية عن طريق « رسل الفوضى المتجولين » . كانت هذه الاسطورة هي التى ظهرت فى الرسائل الحزينة للفوضى «أسكاسو» عندما نفى مع «دوروتى» فى سنة ١٩٣٢ : « أننا مبعدون .. والابعاد

(١) راجع التحصيل للمناز الذى كتبه بيير البوى فى كتابه « الاساطير وعلوم الاساطير فى الادب الفرنسى » ، باريس ، دار نشر ارماند كولين ، ١٩٦٩ ، ص ١٦٠ - ١٦٢ .

(٢) ميشيل باكونين : « اعتراف » ص ١٣٦ .

عند الشاعر هو الموت البطيء ، ومهما يكن الأمر ، فالرجل بالنسبة لنا ، يا من
لسنا بالشعراء ، هو دائما رمز الحياة الذي لا يمكننا أن نحيا فيه ، أفرادا من طبقة
مستخرة ، لا نجد مكانا لنا في العالم ، فالسفر بالنسبة لنا هو دائما دليل
الحياة (١) وصورة اليهودي تتداخل في صورة اليهودي التائه ملتبسة مع صورة
الضحية : التائر الذي يستطيع وحده أن يقول للقاضي والجلاد : لا .

والمسرح الحي (الذي أنشئ سنة ١٩٥٢) جاء ليبين من سنة ١٩٦٤ وما بعدها ،
تاريخ أول جولة أوروبية له ، المعرفة المتنقلة لطائفة من الفنانين والفوضيين والمجاهرين
الراغبين في تحقيق تحرير مصادر الانسان الخلاقة عن طريق الاستفراق
في كافة الالتزامات . ومن خلال صور المشاركة في الدراما السياسية ، والفاعلية ،
وأخيرا عن طريق إقامة كميون الذي حول المثل الأعلى التحريري الى كثير جدا من الأفكار
التي تحققت ، ولقد سعت هذه المجموعة في تجوالها : للدعاية لانجيل للتحرر ،
في أول الأمر راع ، ثم صارما ومناديا بمبدأ باكونين . وفي فرنسا وإيطاليا وألمانيا
كما في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية طعموا أسطورة اليهودي التائه بخبرة
النفي وفكرة الكمال التصوري (وعناوين انجازاتهم : فردوس اليوم وتراث قابيل
تحدث عن نفسها) . ويقرر جوليان بيك ، وهو أحد المشتركين في تأسيس الفرقة
قائلا : نحن بدو ، نعمل كما يعمل الثوريون ، ننقل من مكان الى مكان ، نحاول
أن نكتشف مايجري ونربط مايبين مختلف الخبرات ونشر الكلمة (٢) .

وبيك وإخوانه في المسرح الحي يخلعون كهزة وصل بين الروح الثورية
لفوضوية تجددت حياتها وبين التقليد العظيم للنورة في القرن التاسع عشر ، مثلما
يتضح عند هولدرسن ونييتشة وفان جوخ الذين يصورون مجرد التصوير لاستحضار
الوجه الحزين للتائه . والتائر الذي لا مأوى له ولا ملاذ دينيا ولا أسرة يتقلب
على علة الحنين الى الوطن وعلى السلام الذي لا يمكنه بلوغه مع جولاته . وهكذا نجد
أن رامبو في رسائله المتبادلة التي كتبها من (عدن) و (هرز) الى اصدقائه رفض
حياة الاستقرار التي عرضتها عليه فرنسا وعرضتها عليه أوروبا ، وقال معلقا :
اننى لن أعود ، اذ لو عدت لقهرت نفسي . انه يخشى البرد وقسوة الشتاء في الأردن ،
أسمى رمز لحضارة تخلخل عنها ، وقال : أما عن نفسي فأننى أحس بالندم لأننى لم
اتزوج ولم أكون أسرة . ولكنى في الوقت الراهن حكم على بالتجوال ، مكرسا
نفسى للمخاطرة ، وكل يوم أفقد طعم مناخ وأسلوب الحياة ، بل لغة أوروبا (٣) وبعد

(١) النظر جيمس جول ، ص ٢٤٨ .

(٢) النظر مقال كاترين هامبلوت في « لو مولد » ، العدد الصادر في ١٣ نوفمبر ١٩٧٥ .

(٣) رسالة مؤرخة ٦ مايو سنة ١٨٨٣ - « توكيوى » - آرثور رامبو ، الأعمال الكاملة ، باريس ،
جاليمار ، ١٩٥١ ، ص ٣٥٩ .

وامبو أخوا لكل من : لوتر يامون وماداتش وواحد من طابور طويل من الثوار الذين
فى رفضهم - ومناقضتهم - أدركوا المبدأ الخلاق لفن جديد .

وفى كتابة عشرون ألف فرسخ تحت الماء يصف جول فيرن بأسلوب أشبه
بأسلوب المخترع الحريمى كابتن نيمو : سيرة البطل الفوضوى أهاسيورس ، كان
خارجا على القانون ، عطوفا ، استطاع بعد كل فشل واجهه فى حياته الخاصة أن
يخلق مثلا أعلى هو بالأحرى على شاكلة مذهب الفوضوية الفردية الذى أسسه شترنر
يجوب كابتن نيمو بلا نصب ، المحيطات التى تحل عجائبها فى نظره محل مدينة
الكمال التصورى التى تعجز الكلمات عن وصفها .

وبهروبه من مجتمع البشر ، الذى هو مطرود منه على الدوام ، هل اليهودى
التائه عند فيرن هو ضحية المجتمع أصلا ؟ أما وقد فقد عشيرته فانه لم يعد له إلا
أسرة واحدة ، هى : المجتمع الضخم من الكائنات المذبذبة والاناس المظلومين والبشر
الذين ارتبط معهم بأحاساس القراية المطرودون والمظلومون . وتجده فى كايينته وقد
علق صور عظماء شخصيات التاريخ الذين لم تكن حياتهم إلا تضحية مستمرة لأراء
انسانية عظيمة ، أمثال : كوشيويسكو ، بوتزاديس ، ليونيداس اليونان الحديثة ،
وشنطن ، لتكولن ، الذى وقع صريع رصاص أنصار الاسترقاق ، وأخيرا ذلك
للشهيد ، شهيد تحرير الجنس الأسود جون براون (١) (وكزعيم للمظلومين
هرع نيمو لموازرة الثورة الكريتيه) هو جزء من الانسانية المذبذبة : « هذا الهندى
يعيش فى أرض المظلومين ، وأنا لا أزال وساطل حتى يوم مماتى واحدا من قاطنيها
أيضا (٢) . ليست قارات جديدة هى التى يحتاج اليها العالم بل أشخاص جدد . هذا
هو ما يقرره ، رابطا أسطورة الآلة التى يمتلكها نوتيلوس ذلك الوحش الحقيقى التابع
من الأعماق الأسطورية - بأسطورة الانسان الجديد .

وسيد نوتيلوس فوضوى مفوار . وتقريظه للبحر يربط الحرية البعيدة المنال
بأسطورة الضال : هناك فقط يوجد الاستقلال هناك لا اعترف بوجود سادة . هناك
أشعر بالحرية (٣) وبعد أن قطع كل صلة له بالمجتمع يعلن قائلا : لهذا لا ألزم بقاعدة
من قواعده ، واننى أوصيك بأن لا تذكرها أبدا فى حضورى . (٤) ، وعلم الفوضوى

(١) جون فيرن : « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، ١٩٦٥ ، ص ٣٣٠ . وكروح تحريرية
هل « نيمو » أمير فوضوى من أشياع المذهب الفردى الايكارى ؟ ألم يتعامل ، خاصة مع زواره ، كما لو كان
لوردا ؟ وكتقضى للصحري ، اليس هو الشخصية المتسلطة التى كثيرا ما يجد المرء تلميحا منها عند باكوتين ؟

(٢) جول فيرن : « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، ١٩٦٥ ، ص ٩٦ .

(٣) شرحه ، ص ١٠٤ .

(٤) شرحه ، ص ٩٦ .

الذي يرتفع على أجزاء قاصية لم تكتشف بعد في القطب الجنوبي يحمل حرف (ن) المذهب وقد قسمه أربعة أقسام على نسيج العلم السميكة ، وحرف (ن) هو رمز الفزد لأنه باسمه تملك الاصقاع التي لم تسجل بعد على الخريطة .

واليهودي الضال ، الذي صدر عنه كتاب في سنة ١٨٨٦ بعنوان روبر المظفر (مع ملاحظة أن عشرين ألف فرصخ تحت الماء يرجع تاريخ صدوره الى سنة ١٨٦٦) هو شخصية مجهولة الاصول ولا وطن لها . وعلى شاكلة « نيمو » علمه قماش أسود سميكة ، مبعثرة عليه نجوم ، وتتوسطه شمس ذهبية ، ولكن روبر ليس بالأمير الانزالى المنادى بالمساواة ، بل إن روبر يمثل معرفة المستقبل ، وربما معرفة الغد : ليعرف ما يخبؤه المستقبل فى الواقع فى جعبته . أما وقد جاء قبل أوانه ، وباعتباره رسول تكنولوجيا المستقبل التي تسلم بالوحدة العاطفية لكوكب الأرض ، فإن روبر يجوب المحيطات والسموات ، يحمل سره معه . وفى كتاب سيد العالم ينزع الضال قناعه . وسيد ايكاريا القدسية النشأة لم يعد الرمز لانسانية جددتها التكنولوجيا ، بل صار التكنيكي لقوة جديدة مطلقة : العلم الذي خلق أسطورته الموحش الآلى الذي عمد : الارهاب ، الذي يتطلع اليه كما لو كان وحشا فر من مكان ما خصص لعرضه على وجه الأرض ، ولكي نقسبه بنسبه له صحيح فهو أشبه بالشیطان نفسه ، بيلزيوب أو أستريت ، فى تحريره لكل تدخل بشرى ، وفى أن ليما قوة إبليس الخفية اللامحدودة . (١) وفى علم الأسطورة عند فيرن يبدو الوجود المبهم لاسطورة اليهودي الضال ، ولم يعد إبليس أمير المساواة ، ولم يعد أماسيوس . يحمل فى رحلاته أمل الخلاص .

● أسطورة قاطع الطريق

لو أنه من بين من يسعون الى الثورة أفراد من الطبقة المثقفة ، المستأصلة شأفتهم . يمثلون القوى البرمة الضائلة المحرومة من أى ملاذ للحرية ، لكانت الصورة الأسطورية لقاطع الطريق تجسيدا للمثل للأعلى لعدل المتسول ورجل العصابات ، أما وقد عاد قاطع الطريق الى الخروج على القانون ، ولم تعد له صلات بالمجتمع ، فهو قد محا بالفعل أى وجود للنظام من داخل نفسه فى المجتمع الروسى ، يوجد نمط من الناس لديهم الشجاعة ليخرجوا ويلتقوا بالعالم : هؤلاء هم قطاع الطرق : المتمردون الأوائل ، أول الثوريين فى روسيا . لقد كان بوجاتشيف وستينكا رازين

(١) جول فيرن : « سيد العالم » ، باريس طبعة ١٩٦٥ ، ص ٤٥ « نيمو » الأمير الغرغوسى الساخط ، يصير فى نهاية الرواية « فيصلا رهيبا » ، « رئيس كونه الكرامية حق » وهو يبني كالة للسافرين على سفينة آمنة . والقصة التي تتميز بها علاقتها بالتفاصيل هي انه مثل بقسوة « روبر » .

قطاع طرق • كان هذا هو ما لاحظته باكونين (١) ، لقد دعا باكونين أيضا الفوضويين الروس لينضموا الى قطاع الطرق السالمين الذين هم الثوريون الاصليون فى روسيا • وفى جنوب إيطاليا والاندلس ظل قطاع الطرق الذين تحدوا السلطات المركزية وهاجموا الاغنياء لاعادة توزيع ممتلكاتهم على الفقراء أمدا طويلا أبطلالا فى التصور الاجتماعى الفوضوى •

● أسطورة الفلاح

فى كتابه اعتراف ، حلل باكونين مجتمعات أوروبا بالنسبة لمحنة الطبقة المثقفة المهذبة بين صفوفها ، فقال : ان النظم الاجتماعى وتنظيم الغرب فاسدان ، وهما باقيان بما يبذل من جهد مضن للابقاء عليهما •• وحينما يوجه المرء نظره لا يرى الا انحلالا وضعفا وإفقدا للثقة وفسادا ، ومرد ذلك الى فقدان الثقة التى تبدأ من قمة السلم الاجتماعى • ولا تجد لدى أية طبقة من الطبقات المتمتعة بالامتيازات ثقة سواء فى رسالتها الشخصية أو فى حقوقها ، فكل يمثل دورا أمام الآخرين ، ولا يحصى أحدهم بثقة فى الآخرين أو فى نفسه • فالامتيازات والطبقات الاجتماعية والسلطات القائمة لا تبقى عليها غير الأناثية والتقاليد •• والثقافة لها علاقة بفساد الروح والمقلب وبالانحلال • (٢) ، ولكن لو أن صفوة الغرب لم يستطيعوا أن يجدوا جوابا لتحريات العصر لاسترد الناس ، غلاظ القلوب ، غير المثقفين الذين لا مكان لهم الا قاع السلم الاجتماعى حيويتهم وقوتهم كاملة •

والمثل الصامت لحضارة متخلفة ، الذى عزل عن التيارات الرئيسية للمصرية، أعنى الفلاح ، هو حارس القيم البسيطة والسليمة التى يجعلها منظمو الحضارات المعقدة والمتقدمة • ونظرا لحضارتهم المتخلفة والوحشية نسبيا حافظ الفلاحون ، بكل ما توافر لهم من كمال ، على طباعهم البسيطة والنشيطه ، على القدرة على المواجهة مع طبيعتهم الوضعية : (٣) ولما كان الله قد أنعم عليهم بالقوة المتجددة على الدوام والبسيطة وغير المدركة فان شعب الفلاحين سيمهدون السبيل لنهضة ثقافية جديدة، ترقى الى اسمى مثل أعلى اجتماعى فى عصرنا : الفوضوية •

(١) مقبسة من كتاب « يوجين بايزيور » : النظرية الفوضوية عند ميشيل باكونين ، شيكاغو ، دار نشر هنرى ريجنرى ، صص ٧٢ - ٧٣ ، كان ستينكا وازين زعيم القضاة الفلاحين التى جلبت عصر ازدهاب على جنوب شرقى روسيا فى سنة ١٦٧٠ ، وتحول الى بطل أسطورى فعل فى تصور الشعب له • وبعد ذلك بقرن من الزمان ، فى عهد كاترين الثانية ، أقام يوجانتشيف نوعا من الحكم الثورى فى حوض نهر الفولجا ، وأمر بالقضاء السخرة واعدام ملاك الأراضى ومصادرة ممتلكاتهم • ووضع باكونين يده على أسطورتيهما وقادتهما بصورة قاطع الطريق ، المداعج الوحيد عن الفقراء •

(٢) ميشيل باكونين : « اعتراف » ، ص ٦١ •

(٣) مقبسة من : يوجين بايزيور ، « النظرية الفوضوية عند ميشيل باكونين » ، ص ٧٢ •

● البرابرة

لن تكون هناك ثورة حتى تكون الغلبة للقوزاق . كان هذا ما أعلنه إيرنست كيردوى فى كتابه عن الثورة فى البشر وفى المجتمع . وفى مرمى !! أو ثورة القوزاق يؤيد الثورة بدعوته الى احتلال شمال أوروبا لجنوبها ، وقيام موجة مد وجزر بشرى . (١) ولقد رأى باكونين نفسه فى البروليتاريين والفلاحين : برابرة العصر الحديث الذين يمثلون توازنا لانهايار الحضارة الغربية ، هم الآن يمثلون الايمان بالمصير الانسائى وبمستقبل الحضارة . فضلا عن هذا يلاحظ أن جورج سوريل وادوارد بيرث المؤيدين للنظرين للمذهب النقابى الذى هو أقرب الى المذهب الذى نادى به براود هول (والى الماركسية) منه الى المذهب الذى نادى به باكونين ، أعلنوا أن العالم المتحدين قد يأمل فى الخلاص من الوحشية فقط . ولما كانا مشغولين بمؤشرات محنة عميقة فى الثقافة الغربية ، التى حلا تقديما استنادا الى فترات ازدهار وركود ، فانهما قد ربطا البروليتارية بالوحشية النقابية التى يمكنها وحدها أن تحيى الثقافة الهلينية والتجريدية لأوروبا المنهكة . ومن خلال تحليل جمائل وضع ماكولى الخطر المحقق بمجتمعنا من جراء الوحشية الداخلية كما أنه يلاحظ أن أورتهجى جاسيت فى كتابه ثورة الجماهير ، وصف الانسان العادى بأنه الفازى فى أوج مجده ، على أنه فى الواقع ، لم يؤمن أى منهما بقوة الاصلاح الجماهيرية) .

● الهمجى الطيب

ان فكرة أن الانسان طيب بطبيعته وأنه لم ينحرف الا باتصاله بالمحافل . هي حجر الملح لكل تفكير فوضوى حول الانسان . وان ما جدد أسطورة الهمجى الطيب هو أنها وردت مفصلة فى أسطورة الفلاح الذى يعيش عيشة متواضعة مع غيره فى قلب مجتمع نظامى لكى يخفى نفسه من جور الدولة ومن تأثير حضارة فاسدة . وتحت القناع الزائف للانسان المتحضر ، الذى يخطئه المرء فى النهاية فلنا منه أنه وجهه الحقيقى ، تتكشف الحقيقة عن طبيعة بشرية استسلامية . ان بحث باكونين الذى ينادى بأن كل فعل من أفعال التخريب هو فى الوقت نفسه فعل من أفعال التشييد والبناء ، لا يتضح معناه الا اذا كانت الطبيعة البشرية الاولى والنقيصة الصانبة تعيش تحت الطبيعة الانسانية الثانوية الكاذبة للانسان . وعلى شاكلة أسطورة الهمجى الطيب عبرت أسطورة الفلاح عن نظرة عالم النظريات الفوضوى لعلة الخنين الى الوطن من أجل حياة اقتصادية تقشفية وثيقة الصلة بالطبيعة ، كما أنها أرجأت أسطورة العصر الذهبى ، المدفونة تحت أساطير التقسم ومستقبل الكمال التصويرى فى مجال العلوم والتكنولوجيا .

(١) إيرنست كيردوى : « من أجل الثورة » ، باريس ، دار نشر شامب لير ، ١٩٧٢ ، ص ٢٤٨ .

● أسطورة الجماهير

هي أسطورة مشتقة من أسطورة الفلاح ، اذ انها تصف .. فى رأى باكونين قاطنى المير ، وتتوسع لتضم جماهير المدن المستأصل. شأفتها (الكتلة البروليتارية) كما تضم من الريف قطاع الطرق وتضم الطبقة المثقفة كذلك . وفى رأى فاجنر وتولستوى وسوريل أنها تصف المجتمع بأسره : قاطنى المدينة الاغريقية ، والمدينة الحرة فى العصور الوسطى . وتؤكد هذه الاسطورة ابداع الجماهير الذى لا حدود له والطابع الاجتماعى لكل عمل أصيل خلاق ، (أسطورة الجماهير التى تشييد الكاتدرائيات ومباني البلديات) .

لقد حطمت النورة الروسية أسطورة الجماهير التى انكتها الموقفات للمذهب الشعبية واستبدلتها بأسطورة جديدة : الاسطورة الماركسية للبروليتارية (والاسطورة التقدمية لعصر ذهبي تكنولوجي) .

● أسطورة الانسان الجديد

سأتناول هنا بالبحث أسطورة واحدة ، هي أسطورة سيجفريد ، التى تصور فكرتها الفوضوى فاجنر فى كتابه موت سيجفريد للحفاظ على الأمل الذى ألهمته الملحمة النورية لسنتى ١٨٤٨ ، ١٨٤٩ وسيجفريد هو (أعظم انسان كامل يمكن تصوره ، هو رمز القوة غير المدركة فى العمل عند الانسان ، التى تكشف فى فرط قوته وخبره اللذين لا يمكن مقاومتها (١) وكؤسس لعلم الاسطورة الحقيقية للتححر والنشاط الفوضوى ، هو الشخص المنتظر . هو الحر ، الذى لا تقيده أغلال أو قيود هو سيد نفسه . (٢) واذا شاركنا باكونين فى جنونه بالحياة فان خطته فى الحياة تضم البحث عن أصولها ، وعلم الخوف من بزوغ المستقبل . وهو ينفحص تلك الخصال التى كانت لباقونين والننى كان فاجنر يعرفها حق المعرفة ليلة تمرد درسدن فى سنة ١٨٤٩ ، مع استبعاد أى تفصيل روائى ، وهذا صحيح . أما وقد أدرج داخل نطاق التقسيم البحث للدراما الذى يتدرج ، من وجهة نظرها الثابتة ، من نشأة العالم حتى نهايته ، فان البطل الفوضوى يخلص نفسه من العالم الراهن الذى يحمله داخل نفسه ، لكى يتعقب تلك الطرق التى تمترس الماضى والمستقبل الخطرين اللذين ترسمتهما الاسطورة . (٣)

(١) يمكن مقارنة هذه العبارة بوصف شيل لبرومثيوس ، انظر ص ٧ فى هذا لنقل .

(٢) ريتشارد فاجنر : « سيجفريد » ، باريس ، دار نشر أوبييه فلاماريون ، ١٩٧١ ، ص ١٥١ .

(٣) يلاحظ أن الخطوة الأولى . التى كانت محض تصور فى سنة ١٨٤٨ ، أصبحت وقد تحولت الى النظرية الأصلية للخلق . ومن ثم ، فلقد كتب فاجنر الى ليزت يقول : « لو نظرت بأسان فى ديوان شمى الجديد لوجدته يجمع بين نشأة العالم ونهايته » .

● الاشتراكية التحررية

والفوضوية التصوفية

ان المخطط الثورية التي تستر عليها باكونين لبوهيميا في سنة ١٨٤٩ ، والتي كان مفهوما انها لفترة تاريخية معينة ولكن معين ، تردد صدى وصف تخريبي للفوضوية التصوفية والهرطيقية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، بشكل يجعلهما متعاصرتين . وهو نفسه استخدم كمنط : طقوس التحرر التي تعهدت بموجيها للحركات الفوضوية الايطالية والاسبانية ، بينها وبين نفسها ، على التكريس للنشاط التوري . لقد كتب باكونين الى القيصر في كتابه اعتراف . (١) يقول : كان قصدي هو تحطيم كل قلعة واحراق ملفات كل عملية ادارية وقانونية عامة في أرجاء يوهيميا ، واحراق حجج تملك الاقطاعيين وعقود التملك ، والفناء كل الرهونات ، بالاضافة الى غيرها من الديون التي هي اقل من مبلغ معين . وفي بضع عبارات يلخص باكونين في الحلم المسيحي لصلح اجتماعي تلك الطقوس المحطمة للصور والتماثيل التي يعلن بها الغضب الشعبي عن نفسه . وفي سيناريو التخريب الاول الذي يصفه يلاحظ ان السلوك النمطي للثائرين يحدده تقرير جمالي للابادة الازلية . ونمطه هو ذلك الولع بالتخريب الذي يصبح شموليا وينتشر كما ينتشر الوباء . والارهاب الفوضوي الذي يلحق برموز القوة التي لا تتغير - الملكية ، السياسي ، القاضي ، أو رجل الشرطة - يذبح الحقيقة باجراء يحقق أهدافه ما دام يقتدى به ويداع أمره في الخارج .

لقد سبق أن ذكرت أن فعل الدعاية هو بالعمل وهو ، في الصورة النمطية الاسطورية . يتضمن شمولية الرسالة الفوضوية ، ويخلص العمل الارهابي من أي اتهام بالاشريعة .

والطقوس التخريبية التي وصفها باكونين استخدمت ، فضلا عن هذا ، مرة أخرى ، لفرض حملة فوضوية قصيرة ، نظمها أصدقاؤه وأشياعه في سنة ١٨٧٧ ، أعنى السنة التي عقيت وفاته . وبهدف التخلص من انتفاضة عامة في شبه الجزيرة الايطالية استخدم هؤلاء الأصدقاء السيناريو الوارد وصفه في اعتراف ، وفي القرية الاولى التي حاصروها في منطقة بنيفنتو ، الواقعة الى الشمال الشرقي من نابلي ، أسقطوا الملكية وأحرقوا الملفات . تلك السجلات التي تمثل عبودية البشر . ومع ذلك فإذا كان المشاهدون . عند مغادرة الثوار للقرية قد صفقوا تحية لاستقامة هذا الاجراء فإن هذا الاجراء لم تعقبه اجراءات أخرى : اذ بدلا من اتساع مده ، بقي مثلا فريدا (وبالطريقة نفسها كان نمط ريفنا تشول موضع اعجاب ، ولكنه لم يجد عددا كافيا ممن حنوا حنوه) .

لقد كان السيناريو نفسه حافزا لمزيد من المظاهرات الاستهلاكية في اسبانيا بين سنة ١٩٣١ وسنة ١٩٣٦ ، ولقد قلم الثوار في القرى التي اتخذت أداة للتحريض بوجه خاص بالفناء العملة ، وأحرقوا ملفات البلدية . ونزعوا سلاح الحرس الوطني وأعملوا التدبير فيه . (١) ، وهنا ، كما كان الحال في إيطاليا منذ نصف قرن مضى ، لم تكن الثورة الا مؤشرا لم يكن لها قيمة ما لم تكن تختم لتعبير الرغبات التخريبية عند الجماهير .

(١) ميشيل باكونين : « اعتراف » ، ص ١٤٨ .

هل نقلت الأسطورة سرها الى الطبقات العريضة للمجتمع ؟ أم أنها ، وقد جردت من القدرة على التوسع والانتشار ، قد لجأت الى أولئك الأفراد المعزل من الطائفة ، الذين ، باعتبارهم مدربين حقا ، اتخذوها الرمز لروابط التضامن الموحد بين جهودهم ؟

★ ★ ★

« لم أعد مملوكا ، فلن روح »

التخريب قد تملكنتي »

باكونين : اعتراف

أما عن الأسطورة كأساس للفلسفة الفوضوية للتاريخ فساأصر حديثني هنا عن فوضى باكونين وعن رؤيته التاريخية ، مستوحيا من التفسيرات العلمانية لنبوته ، جوشيم دفيور » .

وبالرغم من اعتقاد باكونين للمناهج الفلسفية وللايديولوجيات الثابتة التي تختنق التلقائية والإبداع الخلاق كان خاضعا للتأثير القهري لفلسفات التاريخ . وفي الواقع يبدو أنه يعترف بأنها وحدها أقرت المثل الأعلى للتقدم على اعتبار أنه هدف للتنمية الاجتماعية لا جدال فيه . وتحت تأثير هيجل ، وفوق كل شيء تحت تأثير القديس سيمون ، عاد أيضا ليفحص تماقبات فترات التشييد والتخريب . والملاحظ أن فكره اقتراب البشرية من فترة جديدة من التخريب تتفق اتفاقا بديما مع ولعه الجارف بالتخريب . وفي تأثيره بنظرية «جوشيم دفيور» عن العصور الثلاث ميز العصور الثلاثة في تطور لمصير الانساني : عصر الحيوانية البشرية ، عصر الفكر ، وعصر الثورة . وطبقا لنبوته جوشيم نصح مع مستهل العصر القادم — ذلك الحاضر الأزل الذي لا يحوي أثرا ما للتاريخ بأن تكون هناك فترة انتقال ثورية واستكشافية .

وفي اعتقاد باكونين أن الانتقال من عصر الى آخر يأخذ صورة تغير اجتماعي واضح . والثورة الاجتماعية ما هي الا وحشية من النوع الذي لا يمكن للخيال الغربي الذي تتسلط عليه الحضارة أن يتخيله . . . ومهما يكن فإن التخريب العاطفي والاساسي تخريب صحي ومفيد مادام حساب مثل هذا التخريب تنفعا وتزدهر عوالم جديدة . (٢) انها مسألة سلبية كاملة ، فناء كل المجتمع المعاصر ، وخلال مثل هذه الفترة تصبح الاشكال القائمة اشكالا غير منتظمة ، يعقبها نشوء اشكال جديدة تماما مختلفة عن تلك الاشكال غير المنتظمة ومبدأ عدم انتظام الشكل ينظر في الاساس الايدولوجي عند باكونين ، نظرية الخلط أو اللبس (١) في أساطير معينة من أساطير نظرية الخلق . وفي عالم الأساطير يلاحظ ان نظرية الخلط أو اللبس تجسم الفوضى التي تسبق خلق عالم جديد ، خلال فترة تكامل الفوضى الاصلية . وفي عقيدة رقصة الضبع التي هزت قبائل أمريكا الشمالية هذا عتيفا قرب نهاية القرن التاسع عشر غزا الأموات الأرض واتصلوا بالأحياء ، وأخيرا خلقوا اضطرابا عتيفا ينذر باغلاق تيار الدائرة

(١) جيمس جول : « الفوضيون » نيويورك ، جروستين ودانلاب ، ١٩٦٦ ، ص ٢٤٨ .

(٢) مقبسة من يوجين بايزير : « النظرية الفوضوية عند ميشيل باكونين » ، ص ٦٥ .

(٣) عبارة ميكولوجية تستخدم للإشارة الى تفكير الخلط واللبس عند الطفل .

الكونية بهدف التعجيل بنهاية العالم • (١) والنورة اذا ما اداركت كيوم مقدس يمكن مقارنتها بالطقوس الخلطية أو اللبسية عن طريق مقصدها الاصل في التعجيل بالاصلاح المنتظر ، وهكذا تصبح طريقة اقامة الطقوس هي خالقة التغيير •

والفعل الثورى تقليد للفعل الكونى ، وهو الانتقال من الثورة الدنيوية الى الثورة المقدسة : فهذا هو المجال الذى يتكشف فيه المعنى الواقعى للرسالة السياسية للموضوية التى نادى بها باكونين •

الكاتب : أندريه ريزلر

ولد عام ١٩٣٣ فى بودابست • عمل من ١٩٦٨ الى ١٩٧٥ استاذاً للأدب المقارن وتاريخ الأفكار فى جامعة الدياتا • وكان عام ١٩٧١ استاذاً زائراً فى جامعة مونتريال • ويصل منه ١٩٧٥ استاذاً فى المعهد الجامعى للدراسات الأوربية فى جينيف • له كثير من الصحائف والمقالات فى مجلات عديدة ، وله مؤلفات عديدة أخرى •

المترجم : عبد الحميد سليم

للمدير العام لمركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر بالهيئة العامة للكتاب •

(١) ميرسيا ايليايد : « أسطورة العودة الألفية » ، باريس ، دار نشر جاليما ، ١٩٧٩ ، ص ٩٠ •

الالعاب الرياضية في العالم القديم

المقال في كلمات

في عام ١٨٩٦ أقيمت أول دورة للالعاب الأولمبية الحديثة في أثينا على نطاق ضيق واستقرت العادة على اقامة هذه الدورات كل أربع سنوات في عواصم مختلفة ، واخذت تتطور وتزداد اتساعا وشمولا ، وتضم ألعابا جديدة لم تكن تجرى من قبل . وقد بدأت هذه الألعاب احياء للدورات الأولمبية التي كانت تقام كل أربع سنوات في الاغريق القديمة بالقرب من مدينة اوليمبيا منذ عام ٧٧٦ ق . م . تكريما للاله الأوليمبي زيوس ، واستمرت تنعقد بانتظام حتى أوقفها ثيودوسيوس الأول امبراطور روما في أواخر القرن الرابع بعد الميلاد .

وفي هذا المقال أجرى الكاتب دراسة شاملة للالعاب والمباريات الرياضية في العالم القديم ، منذ الحضارة المينوية (كريت) ، والايجية (وبخاصة في طروادة) والميكنية ، والدورية ، والهيلينية الكلاسيكية ، في مدن الاغريق الكبرى ، اسبرطة وأثينا وأرجوس وكورنثوس . ثم في غضون الحضارة الهيلينية (ويبدأ عصرها من موت الاسكندر المقدوني حتى الغزو الروماني) والحضارة الأتروورية ، في القسم الغربي من أواسط إيطاليا ، قبل نهضة روما ، ثم الحضارة الرومانية .

واعتمد الكاتب في دراسته على مراجع متفرقة: أدبية وإثنية . منها « الإلياذة » لهوميروس ، وملحمة فرجيل اللاتينية « الإنياذة » ، وأناشيد النصر السعيرية العنائية التي نظمها الشاعر الإغريقي بنداروس ، ثم ظهر على الآثار التي لا تزال باقية إلى الآن من حضارات العالم القديم في اليونان وأتروريا وروما من تصاوير الألعاب والمباريات الرياضية .

وللألعاب الرياضية والمباريات القديمة سمات وأهداف تنوعت وتطورت حسب الأماكن والعصور ، فهي في الإغريق القديمة مثال للهواية النقية يستهدف معها المتبارون المجد الأثيل والذكر الخالد ، ثم تدرجت في هذا المجال حتى اختفى هذا المثال المعنوي السامي وحل محله الاعتراف بمختلف أشكاله . ودخلت الرياضة البدنية وألعابها في مجال التربية ، واستخدمت لتحقيق المثل الأعلى للشخصية ، بالتوازن بين جمال الجسم وكمال الخلق ، الأمر الذي أشاد به فلاسفة الإغريق العظام . كما أصبحت الرياضة البدنية والألعاب وسيلة لاكتساب الصحة ، وعلاج الكثير من الأمراض ، وخصصت لها مبانٍ ملحقة بالحمامات الرومانية المشهورة .

● الألعاب الرياضية في العالم القديم

كانت المباريات الرياضية التي أصبح لها أهمية كبيرة في العالم والحياة في انومت الحاضر مرتبطة عبر القرون الماضية بأفكار الشعب اليوناني وعاداته . ولم يزل التراث اليوناني واضحا بجلاء في الألعاب الرياضية الفردية والجماعية التي تمارس في الوقت الحاضر ، ولم يكن معاصرونا مخطئين حين أدركوا هذه الحقيقة . وبعد انقضاء فاصل زمني يبلغ ١٥٠٠ سنة بدأت سلسلة جديدة من المباريات الأولمبية ، احدا . للألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة ، التي كانت تجمع في « أولمبيا » كل أربع سنين الرياضيين وجماهير الشعب من جميع أنحاء العالم الاغريقي . ومن الأهمية بمكان اجراء دراسة دقيقة لأوجه الشبه والعلاقات والفوارق الموجودة بين أساليبنا في التنافس وأساليب اجدادنا الاقدمين . مثل هذه الدراسة ممتعة للغاية ، وتتطلب استعمال كل فروع المعرفة ، كالتاريخ القديم ، والنصوص الأدبية ، والنقوش ، وعلم الآثار .

وفي مقدورنا ، باستخدام مثل هذه الوسائل المتنوعة أن نكشف مجال التمرينات الرياضية التي كان الشباب يجوبونها منذ أواخر عصر هوميروس حتى نهاية عصر الرومان ، والتي أتاحت لهم الفوز بالأجساد المؤهلة . على أنه ينبغي مع ذلك التفرقة بين مختلف العصور والأماكن ، فالحقيقة أن الأساليب والأفكار المتعلقة بالألعاب الرياضية تختلف كل الاختلافات في شتى عصور التاريخ اليوناني ، وفي أتروريا ، ثم في روما والعالم الروماني .

وفي المجال التقني التخصصي لم يزل قدر كبير من المعلومات مشوشا من ناحية المسافات التي وصل إليها الرماة ، وأبطال القفز الطويل ، وكذلك بالطبع الأثمنة التي سجلها العداءون . ومع ذلك فإن التحليل الدقيق للنصوص القديمة من شأنه أن يتيح لنا الكثير من المعلومات ، كما تزودنا الوثائق الأثرية للاغريقية واللاتورية في الكثير من الأحيان بأشياء شبيهة بالصور التي تلتقطها العين بنظرة سريعة مدققة . ومن المفيد كثيرا المقابلة بين هذه الصورة الدقيقة وبين الوثائق المضبوطة التي تزودنا بها التقنيات الحديثة .

● معنى البارة الرياضية وقيمتها في العالم القديم

نشأت الألعاب والمباريات الرياضية في العالم القديم من المعتقدات الدينية والسحرية وفي مبدأ الأمر كانت اللقائم التي تعرض الرياضيين بعضهم ضد البعض الآخر جزءا من ممارسة سحرية تستهدف اذكاء روح الشباب والقوة في عالم الرجال ،

بل أيضا فى الآلة نفسها . وكان من شأن الأعمال البطولية التى يؤدىها هؤلاء الرياضيون ، بما يتمتعون به من قوة ونشاط ، أن توقظ وتنشط قوى الأرض الخفية ، والقوى الالهية ، وتعيد الى الموتى بعض ما كان لهم فى حياتهم الماضية .

ويبقى هذا الاعتقاد شائعا فى الصور القديمة ، وفى الامكان أن نجده فى مفاوصات بعض الشعوب فى الزمن الحاضر . وكانت الأعمال البطولية التى يزاولها الرياضيون مفعلة لتهدة الموتى وارضائهم فى متواعم المظلم الكثيب ، ومنحهم بعض النشاط الذى كان لهم على وجه الأرض ، والذى يأسفون بمرارة على فقدته بعد وفاتهم . وكان القدماء يعتقدون أن الموتى يعيشون حياة سفلية تشبه بصورة غامضة الحياة التى كانوا يعيشونها على سطح الأرض ، ولكنها حياة أبطأ من سابقتها ، ومجردة من القوة . والمعتقد أن المباريات الرياضية شأنها شأن القرايين من دم وخمر تمنح الميت شيئا من الطاقة التى لم يعد يملكها .

ويتجلى هذا المعتقد بوضوح فى أول وصف للألعاب الرياضية الاغريقية يشغل قسما كبيرا من الكتاب الثالث والعشرين من « الالياة » . وفى هذا الوصف ينظم « أخيلوس » مباريات رياضية لتهدة روح زميله فى السلاح ، « باتروكلوس » الذى سقط صريحا فى حومة الوغى . هذه المباريات هى ضرب من العبادة التى ينظمها أخيلوس تكريما للبطل الشاب الذى مات قبل الأوان . وبهذه الطريقة نفسها ينظم « اينياس » فى الكتاب الخامس من « الانياة » بعد الالياة بحوالى ألف سنة ، ألعابا رياضية جنازية على شواطئ صقلية يهبها لروح أبنيه « انخيزس » الذى مات خلال رحلتها الحطرة .

ونلاحظ مع ذلك تطورا حدث على مر الزمان ، حتى فى بلاد اليونان . ولم تمنع الأفكار القديمة من نمو أذواق أكثر اتساما بالطابع العلمانى الانسانى . وما لبثت التمرينات البدنية والألعاب الرياضية أن بلغت ذات أهمية لدى الاغريق لأسباب تتعلق بمفهومهم عن الحياة نفسها . فقد وجدوا وهم الحاربون ، أن الألعاب الرياضية هى أحسن وسيلة لزيادة أجسامهم خشونة وصلابة ، وأحسن طريقة لتعويد الجنود بذل الجهد البدنى وتحمل الآلام . وحين تحولوا ، فى فجر تاريخهم الى العلوم وبخاصة علم الأجسام والطب ، وجدوا فى التمرينات البدنية المتواترة وسيلة جيدة للاحتفاظ بالصحة ، لو استعادتها . ولما كانوا عشاقا متحمسين للألعاب والمباريات الرياضية بجميع أنواعها فانهم وجدوا فى المنافسة السلمية فى الساحات الرياضية المسماة « ستوديوم » الوسيلة المثلى لاشباع هوايتهم الجامحة للقتال ، وحاجاتهم الى تأكيد ذواتهم بكسب المباريات التى تنفر الواحد منهم ضد الآخر . ويجب أخيرا أن نتذكر المثل الأعلى العام لدى الاغريق فى عصرهم الكلاسى ، وكان مفهوما أصيلا وعميقا ، كما كان فلسفة فى الحياة .

ويبدو أن الجمال والفضيلة كانا على قدر واحد من الأهمية عند مفكرى الاغريق

الذين آمنوا نظرية « كالوكاجاثيا » Kalokagathia التي تقول بأن على الإنسان أن يعنى بتنمية كل من روحه وجسمه بقدر واحد حتى يحصل على توازن صحيح . والإنسان بطبيعة الحال لا يتلقى القوة والجمال اللذين يريد هما هبة من الطبيعة . ويبدو أن المور الذي يلعبه الحظ والوراثة في هذا الصدد هو دور أساسي . ومع ذلك يقول الاغريق انه في مقدور الانسان أن يكافح عيوب جسمه مستعينا بتدريب منتظم دائم . وكان الاغريق يعتقد الى حد ما . أنه من المستطاع أن يصوغ جسده حسب رغبانه ومنله الأعلى . فالطيبة . وهي نمرة النشاط الذهني والحلفى ، والجمال ، هو نتيجة الجهد الشاق المؤلم . أصبحا عنده فضيلتين متوازيتين ومتكاملتين تميزان الانسان الذي يستحق أن يسمى انسانا . وبهذه الأوصاف أصبح الجباز والألعاب الرياضية عنصرا هاما في تربية الطفل . وأولى كل الكتاب الاغريق المشتغلين بالتربية أهمية كبرى للألعاب الرياضية في تربية الصغار .

وهكذا تتفق هذه النظرة الانسانية المتوازنة للانسان مع الأفكار الدينية القديمة ومع ولع الاغريق الشديد بالقتال ، ورغبتهم المتقدمة في احراز المجد بالفوز في ساحة الرياضة . والواقع أن هذه العناصر متكاتفه هي العامل الرئيسي لانتشار الألعاب الرياضية بهذه الصورة العجيبة في اليونان .

● المباريات الرياضية

في ملحمة هوميروس

وفي اليونان القديمة

تنتمي ملحمة هومبروس الشعرية الى الماضي القديم ، والتقاليد الموجودة بها مقتبسة بعض الشيء من العصر الميكيني ، في النصف الثاني ، من الألف الثاني قبل الميلاد . ونجد بالفعل في ملحمة هوميروس برنامج الرياضيين الاغريق منسقا تنسيقا كاملا . وفي ذلك الزمان نرى بوضوح ظهور روح التنافس الاغريقي بعنصره : المقدرة ، والحيطة . والألعاب التي نظمها اخيلوس في الساحة التي وضعت بجوارها جثة صديقه العزيز بتروكلوس ، المشوهة ، هي نفسها المباريات المدرجة بقائمة الألعاب الرياضية الهيلينية . وفي الامكان ، يتتبع هذه المباريات خطوة خطوة ، الدخول في صميم المفهوم الاغريقي للألعاب الرياضية . وأنا لنجد في بداية الزمن السابق للعصر الهيليني بعض التمرينات التي لم يمارسها الاغريق ، ولكن ينبغي أن نتذكر واحدا منها على الأقل : مصارعة الثيران . ومصارعة الثيران هي قبل كل شيء من ألعاب منطقة البحر المتوسط ، وكانت تلقى اهتماما كبيرا في كريت في الألف الثالث قبل الميلاد . وهناك مجموعات كاملة من الاواني الخزفية تعرض . صور ثيران يؤدي على قرونها لاصبون « بهلوانات » حركات ، يمكن أن نقول انها « تمرينات وثب خفيفة » وثمة تصور حائطي في كنوسوس يرجع الى عام ١٨٠٠ ق م يمثل مختلف اللحظات في مشهد مماثل ،

نرى فيه وتبة خطيرة يؤديها لاعب فوق ثور مهاجم ، والشاب يقفز ويمسك بقرنى الحيوان ، ثم يجب فوق كفله ، وينزل أرضاً خلفه .

هذا أول مثال فى تاريخ مبكر . لأسلوب فى التصوير . يلتقط فى لحظات متتابعة تمرينا رياضيا معقدا . لسنابجدا مثالا أقدم من هذا لتصوير الحركة البطيئة فى الأفلام . وبهذه الطريقة نرى على بعض الأواني الاغريقية هذا الراقص مصورا عدة مرات فى لحظات متتابعة . وأمكن بتحريك مثل هذه الصور على الفيلم احيا ، بعض خطوات الرقص الاغريقى القديم . أكثر من ذلك يبدو لنا أنه يمكن عمل الشيء نفسه بالنسبة لمسابقات العدو للمسابقات القصيرة والمسافات الطويلة .

كانت أولى المباريات التى نظمها أخيلوس هى أهمها : سباق المركبات ، الذى وصف فى حوالى أربعمئة بيت من الشعر ، ولم تزل هى أهم المباريات التى يحرز من يفوز فيها مجدا مؤيدا ومثرا . ووصف هوميروس المباراة وصفا شاعريا مذهشا ، يذخر بالاثارة والفكاهة ، الى جانب مراعاة الدقة الفنية ، أما المركبات الحربية التى ظهرت لأول مرة فى الشرق الأوسط فانها استخدمت فى العصور القديمة كأداة لتمزيق الجيوش فى المعارك . ولكن ما لبثت أن استبدلت بها سلاح الفرسان . وقد اقتبس استخدام المركبات فى المباريات الرياضية من استخدامها الحربى . ولكن هيا بنا نشهد كيف جرى سباق المركبات الذى نظمه أخيلوس فى سهل سكامندروس تحت اسوار طروادة الأبية . فاول كل شيء وضع الأبطال جوائز السباق ، وهى جوائز عظيمة نستثير حماسة المتبارين . ولم تكن للفريات المادية فى اليونان القديمة الكلاسيكية تستخدم فى الألعاب الأولمبية ، وكان الهدف الوحيد للمسابقة هو الحصول على المجد واكليل الغار الذى يتوج رأس الفائز . وظهرت منافسات المحترفين خلال العصر الهيلينى ، وتمت خلال العصور الرومانية .

اصطف المتسابقون الخمسة : ديوميدس ، ومينلاوس ، وانتيولوجوس (ابن نسطور) ، ومريونس ، وإميلوس ، على مركباتهم فى المضمار الذى رسمته لهم الهة القار ، على أحية الانطلاق الى الموقع البعيد الذى يتعين عليهم أن يدوروا حوله قبل أن يعودوا الى نقطة البداية ، وهى فى الوقت نفسه خط النهاية . وقبل بدء السباق جعل نسطور الحكيم ملك بيلوس - وبيلوس مدينة ميكينية قديمة - ينصح ابنه انتيولوجوس ويحذره بشأن الأساليب التى يتبغى له أن يستخدمها أثناء السباق . ويشغل هذا الحديث خمسين بيتا من الشعر ، وهو على درجة فائقة من البيان والانصاح ، ويلفت النظر الى الأهمية الكبرى ، فى الألعاب والمباريات الرياضية ، وكذا فى الحياة نفسها ، لما يسميه الاغريق metis ، أى الفكر ، أو الذكاء .

وفى مختلف الألعاب الرياضية لم يكن استعداد الرياضى واقدامه ، وفى الحالة التى نحن بصددنا سرعة الخيول ، هى كل شيء ، لأن الذكاء أيضا عامل هام فى السباق . ويقدم نسطور لابنه أمثلة مقنعة ومنوعة ، تثبت أن اللاعب الذى سيفوز

بسرته هو ذلك الذى يسيطر على خيوله ومركبته بأقصى ما يمكن من الثبات والذكاء ، ويدور حول الموقع القائم فى نهاية المضمار بحيث يكون أقرب اليه من سائر المتسابقين ، وليست القوة البدنية ، والسرعة هما كل شيء ، والنصر من نصيب من يستطيع أن يدخر قوته ، وينظم السباق أو الصراع بذلك .

وقد أدرك هذه الحقيقة الاغريق وبطلهم أو ليسيز الداهية . وفى اعتقادنا أن هذا الذكاء وتلك البراعة لا يجوز أن يتعديا حدود المنافسة المشروعة . ويجب أن تظل الألعاب الرياضية ، على الأقل فى صورتها المجددة الأنجلو سكسونية ، عادلة متكافئة ، وهذه قاعدة ثابتة مطلقة . وكان الاغريق يعرفون قواعد مماثلة ، ولكن ينبغي القول بأن الاعجاب بالبراعة والحيلة فى الألعاب والمباريات الرياضية جعلهم ينسون أحيانا هذه القواعد .

والسباق ملء بالتغيرات المفاجئة والمحظوظ المتقلبة ، ولعلنا نقول انه ما من سباق وصف بمثل هذا القدر من التشويق . وجاءت الآلهة نفسها ، ومنها أبولو وأثينا ، لتساعد الأبطال الأثريين عندها ، ولم تتورع عن تعويق منافسيهم ، فأبولو يسقط السوط من يد ديوميدس ، وأثينا التى تعطف على ديوميدس تبادر الى إعادة السوط اليه ، وتستحث خيوله بقوة ، وتثور حميتها فلا تتردد فى أن تكسر الغير الذى يشد خيول ايميلوس . وفجأة تنزل الكارثة بإيميلوس ، فيخرج من السباق ، اذ جعلت خيوله ينفصل بعضها عن بعض ، وسقط عرش المركبة وراح يتدحرج على الأرض ، مما أدى الى سقوط ايميلوس ، وتمزق جلده ، واصابته بجراح ، وامتلأت عيناه بالدموع لفشله وتآله . وفى هذه الأثناء ينطلق ديوميدس فى طريق النصر .

لعلنا نقول لذلك ان الاغريق كانوا يعتقدون أنه لا يكفى أن يكون المتسابق أقوى وأسرع وأبرع من غيره ، اذ لا بد لكى يفوز أن يكون محبوبا عند الآلهة بفضل صلاحه وتقواه . وهذا اعتقاد قوى سوف نصادفه ثانية فى القرون التالية . وليس ثمة شيء أكثر انطباعا بالتقوى والورع من القصائد الشعرية الفناثية التى كتبت تكريما للغائزين فى المباريات الهيلينية ، فهذه القصائد حافلة بالدعوات التى يلتمس بها الشاعر دواما من الآلهة العون لأبطاله والعطف عليهم ، ويشكرها حين تستجيب لهذه الدعوات وتكتب النصر للأبطال . وتستمر المشاعر الدينية مسيطرة على المباريات التى تجرى فى الملاعب ، وتروى من قديرها .

وفى سباق المركبات ، فى شعر هوميروس ، يشتد الصراع ، وتبذل الخيول ، أسوة بأصحابها ، أقصى جهودها ، وتحدها مشاعر مماثلة لمشاعر الناس : من خوف ، وخزى ، ورغبة قوية فى الفوز . ويتحدث انديلوخوس الى خيوله . كما لو كانت رفاقا له : أتتراجعون يا خيل الشجعان ؟ . أسرعوا بأقصى ما تستطيعون ، (١) . يحدثهم فيخافون صوت سيدهم الغاضب ، ويزيدون سرعتهم بعض الوقت .

ليست هذه مجرد براءة أدبية ، لأن الحيلول تحدوها على طول الملحة مشاعر
قريبة الشبه بالمشاعر الإنسانية . فالواقع أن الحصان الذي يسير في الجنازة خلف
جثمان سيده المتوفى يشارك في الحزن العام ، وتمتلئ عيناه بالدموع . ولنعد قراءة
الفقرة الجميلة التي يصف فيها فرجيل الجواد اثيون ، الجواد الحربي الذي يملكه
بالاس الذي قتل في المعركة (الانبادة ، الكتاب ١١ رقم ٨٩) : « عندئذ جاء حصانه
اينون ، وقد نزع عنه غطاء سرجه المزركش ، والدموع تسيل على وجهه » (١) .

وليس هناك مباراة بلا متفرجين . وهذا الجزء من العروض يختلف حجمه باختلاف
الشموع والعصور المدروسة . وكان من النادر أن يتحقق توازن بين هذين العنصرين
من عناصر الرياضة : الماوسة والعرض الرياضي . وليس من شك في أنه كان لدى
اليونان الموهلة في القدم واليونان الكلاسيكية نوع من التوازن ، وبقي هذا التوازن مثلا
يحتذى . وفي السباق الذي دوسناه أنفا كان الجيش اليوناني بأسره يتتبع نتيجة
المباراة مبهور الأنفاس ، والمحاربون كلهم على علم تام بالأساليب المستخدمة في سباق
المركبات ، ولذلك فهم يتعاقبون مع أحداث السباق ، مثلهم مثل المتفرجين الواسعي
الاطلاع . ولا يقل وصف للمشاعر التي تختلج في نفوسهم جمالا وسحرا عن وصف
السباق نفسه . واجتمع الآخيون حول الساحة التي اتخذت نقطة لبدا السباق ، وهي
في الوقت نفسه خط النهاية ، لأنه لم يكن هناك آتئذ ميادين للعروض بها مقاعد ،
كما كان الحال بعد ذلك في بلاد اليونان نفسها ، وفي روما . ويجري السباق كله في
السهل الممتد عند قاعدة أسوار طروادة . وفي مقدور المتفرجين أن يفشدهوا بوضوح
بدا السباق ونهايته فقط ، أما ما يحدث بعيدا عنهم فانهم لا يرونه ، أو قد يرونه
بصورة مشوشة بسبب الغبار المتطاير حول عجلات المركبات وهذا يساعد على اشتعال
مبارك كلامية بين أنصار المتسابقين على اختلافهم . وهكذا يشور نزاع حتى بين
ايدومينوس الهرم ، سيد الكريتان ، وأجاس ، ابن اويليوس .

وفي الكتاب الثالث والعشرين من الالبانة عدة مباريات تجري بعد سباق المركبات
فهناك أولا الملاكمة ، تليها المصارعة ، وقتال مسلح ، ورمي القرص ، والسهم والرمح
والأغلبية العظمى من هذه المباريات ، باستثناء القتال المسلح ، والرمية بالسهم ،
موجودة في الألعاب الرياضية الهيلينية ، وبالأخص تلك التي تقام في أوليمبيا ولكن
النسب على استخدام الأسلحة والتأهب للقتال كان مما يمارسه الشباب في أنحاء
أخرى . ويستطرد بنا الفكر الى الفرسان من طبقة الساموراي اليابانية في العصور
الوسطى . وفيما يتعلق بالرماية بالسهم ، وهي رياضة منتشرة كثيرا في العديد من
البلاد ، فانها تدرب اليد على الثبات تأهبا للحظة الفاصلة في حومة الوغي .

وكانت الملاكمة مع المصارعة والبانكراتيوم جزءا من مباريات القوة التي يقدرها
الاغريق حق قدرها ، ويقيمونها في أوليمبيا . ولم يرد في الالبانة ذكر للبانكراتيوم

(١) "الانبادة" - ترجمة باتريك دكنسون ، ١٩٦١ صفحة ٢٤٧ .

وحدها - وقد جعل اخيلوس مكافئين للملاكمة . ودعا احسن الملاكمين للاشتراك فى مباراتها . وتجرى المباراة فى دورة واحدة . ويقف البطل ايببوس . هو مقاتل محنت . يطمح فى الفوز بالبقلة التى خصصها اخيلوس للفائز فى اللقاء . وقبل اوريالوس ايضا ان يشترك فى النزال . ولم تخفه التهديدات الرهيبة التى تحدث بها ايببوس . وكانت الملاكمة فى اليونان رياضة قاسية وخطرة تقضى أحيانا الى وفاة اللاعب . وكانت ابدى الملاكمين فى الإلياذة ملفوفة فى سيور من جلد الثور . وفى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد استبدل بهذه اغطية انقل وزنا واشد تعقدا . تصل الى المرفقين . ومع ذلك لا يبدو أن الاغريق عرفوا قفاز الملاكمة الجلدى الرومانى cestec المتقل بالحديد والرصاص ، مما يجعله سلاحا شديدا الخطورة .

وكانت الضربات فى الملاكمة قديما توجه كلها الى رأس الخصم ووجهه . ولذلك كان الملاكمون يرفعون أذرعهم الى أعلى . وتستمر الملاكمة دون توقف حتى يخسر أحد الخصمين . ولا تتجزأ المباراة الى دورات تتخللها فترات للاستراحة . ولم يكن هناك أخيرا تقسيم للاعبين الى فئات حسب الأوزان ، وينصرف ذلك أيضا الى سائر ألعاب القوى فى العصور القديمة . وكان لابد أن يتفوق الملاكمون الأثقل وزنا على سواهم ، بسبب هذه الميزة . ولم يكن احد ليفهم أسلوبهم الكلى فى المعيشة اذا لم يأخذ فى اعتباره الأسباب التى تدعوهم لانتهاج هذا الأسلوب . والواقع أن كل الذين يمارسون رياضة القتال كانوا يأكلون مقادير كبيرة من الطعام . وكان الفلاسفة يعتبرونهم بهمين . ويستخون حين يرونهم يواصلون الأكل طول اليوم .

ويستمر الصراع حتى يعجز أحد المتلاكمين عن الاستمرار ، ولهذا فكثيرا ما يكون اللاعب الخامس فى نهاية المباراة مشوها بصورة مخيفة .

وكانت المباراة التالية التى وصفها هوميروس مصارعة تعرض علينا اثنين من المحاربين الدائعى الصيت يتصارعان ، وهما أجاكس ابن تيلامون ، وأوليسيز المناضل . وقد جعل لهذه المباراة جوائز ضخمة . والهجوم فى هذه الحالة أقل عنفا ووحشية منه فى حالة الملاكمة . ولا يستخدم اللاعبون القوة الفشوم وحدها ، وإنما يستخدمون أيضا البراعة والسرعة ، وكانت المصارعة فى اليونان أكثر الألعاب الرياضية شيوعا ، وكان التدريب عليها فى الملاعب (الجمنيزيوم) عظيم الأهمية . والواقع أن الأدب الاغريقى كان يحتوى على الكثير من التعبيرات المجازية المقتبسة من رياضة المصارعة ، وكان أبال الأساطير الاغريقية ، وعلى الأقل أولئك الذين اشتهروا بقتولهم الفارقة يهزمون أعداءهم فى مباريات مصارعة نظامية . وكانت هذه حال هيراكليس الذى انتصر على انتيوس ، وقيسيوس الذى هزم سيركيون .

وفى المصارعة يقف الخصمان ثابتين ، وتكون المسكات من أى جزء فى جسم الخصم . والقصد منها إلقاء جسمه على الأرض . ولا يستمر الصراع على الأرض . والفائز هو أول من يستطيع أن يلقى خصمه أرضا ثلاث مرات . وكان أوليسيز وأجالس متكافئين فى الصراع ، ولم يستطع أى من البطلين أن يكسب المباراة . وفى

هذه المباراة الطويلة التي لم يتضح لها نتيجة حاسمة . يتدخل أخيلوس فيأمر بإيقاف الصراع .

وبقيت المصارعة رياضة أثرية لدى شعوب مختلفة في شتى القارات . وربما تفترت قواعد اللعبة بعض الشيء ، ولكن اللعبة بقيت مثلا اوفى للصراع الرجولي بين خصمين يكافحان بعزيمة ما ضحية .

وبقيت المصارعة في اليابان بنوع خاص . منذ منشئها رياضة واسعة الانتشار بين افراد الشعب الذين يفدونها حق قدرها . وفي القرن التاسع الميلادي جرت مباراة في المصارعة بين اثنين من أبناء الأباطور بنتوكو ، كوسيلة لتحديد من يخلف منهما أياه على العرش . ويحيط جو ديني بمقدمات رياضة المصارعة اليابانية القومية المشهورة باسم « سومو » . فالمباراة تسبقها مجموعة من المراسم البطيئة كنوع من التسامي بالصراع . والرجال الذين يمارسون هذا النوع من المصارعة رياضيون من الوزن الثقيل ، وهم أحيانا ثقيلو الوزن بدرجة مفرطة ، ومع ذلك يتمتعون بقدر كبير من خفة الحركة ، والمباراة نفسها قصيرة . لأن أول من يمس الأرض من المتصارعين يعتبر خاسرا .

والنمط التالي من المباريات الرياضية هو سباق العدو ، ويجرى بين ثلاثة من المتسابقين : اوليسيز ، وأجاكس (ابن اويليوس) ، وانتيلوخوس (ابن نسطور) . وكان موضوع السباق الجرى حتى نقطة على مسافة معينة ، ثم العودة منها الى نقطة البداية التي تقع بالقرب من المحرقة (اى كومة الحطب) الجنازية التي أحرقت فوقها جثة بتروكولوس وفي تاريخ لاحق بدأ تشييد مبان خاصة تجرى بداخلها سباقات العدو ، وهى الملاعب المدرجة (الاستاد ، وتسمى باليونانية : الاستاديوم) التي لم تزل بعض خرائطها تشاهد نى الكثير من المدن اليونانية . والاستاد بناء طويل على شكل متوازى أضلاع . يختلف طوله ، ولكنه يبلغ قرابة مئة وعشرين مترا ، ومن هذا القياس كان اسم « الاستاديوم » باللغة اليونانية . والاستاد الموجود الى الوقت الحاضر فى أحسن حالة من الحفظ هو استاد دلفى القائم فى موقع جميل على شرفة صخرية تعلو المعبد وقد شيد هذا الاستاد فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد ، وأعاد بناءه هيرود أتيكاس فى القرن الثانى الميلادى . وكانت الاستادات فى البداية مباني أبسط من هذا بكثير .

وفى هذا السباق الذى اشترك فيه اوليسيز .أجاكس أخفق انتيلوخوس ، اذ لم يكن فى مستوى الاثنين . ويتبين لنا أن تدخل الآلهة يؤثر فى نتيجة المباراة . فأجاكس يعدو فى المقدمة ، يتبعه اوليسيز عن كثب : « وجرى أودوسيوس على مقربة منه ، ولكن خلفه ، وكانت قدماء تطلآن أثار قدمي الآخر قبل أن يستقر الغبار » (١) . ثم يدعو اوليسيز الاهته التى ترعاه ، أثينا ذات العينين الحضراوين : « اسمعنى أيتها الالهة ، كونى رحيمة ، وامنحىنى قوة فى خطواتى » (٢) . وتسمع أثينا دعوته ،

(١) الاليزة - ترجمة دبشموند لايمور ، شيكاغو ، ولندن ١٩٥١ ، صفحة ٤٧٠ .

(٢) المرجع السابق .

وتحقق له مطلبته : « جعلت أطرافه خفيفة ، قدميه ويديه • والآن ، وهم يسرعون الخطى للوصول الى الهدف الأخير ، انزلق « أياس » وهو يعلو ، لأن أثينا أفقدته توازنه عند روث الثيران الحائرة التى ذبحها أخيلوس السريع القدمين تكريما لبتروكلوس ، التى كانت مبعثرة على الأرض ، وامتلأ فمه وأنفه بروت البقر ، ولذلك اقتزع أودوسيوس العظيم الشديد الاحتمال « الكاس » حين رأى أنه قد سبقه ووصل الغاية قبل غيره • • (٣)

وكانت السباقات المسلحة التى بدأت فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد بنوع خاص نوعا عسكريا من التمرينات الرياضية • ولم نجد فى العصور القديمة أى أثر لسباقات الجوائز الشائعة كثيرا فى الوقت الحاضر •

ووصفت آخر المباريات التى نظمها أخيلوس وصفا سريعا • وثمة مبارتان من هذه المباريات ، وهما الززال المسلح ، والرمى بالسهم لم يكونا من الألعاب الرياضية التى تمارس الآن فى اليونان ، ولم يكونا من الألعاب الرياضية الهيلينية بسبب طبيعتهما العسكرية أساسا •

واستمرت رياضة رمى القرص والرمح أكثر الرياضات شيوعا فى العصور القديمة • والواقع أننا نرى عددا كبيرا من المشاهد التى تمثل هاتين الرياضتين فى الفنون اليونانية والأثرورية والرومانية •

كان القرص القديم أثقل من القرص المستعمل فى الوقت الحاضر • والقرص فى الإلياذة مجرد كتلة من الحديد ، كانت بالتأكيد ثقيلة ، وجدها أخيلوس فى كنز اثينيين بعد أن قتله • وكان هذا القرص ، بنوع من الاستثناء فى الغالب ، هو الجائزة التى منحت للفائز فى المباراة • والسبب فى ذلك أن الحديد فى العصر الميكينى ثم فى عصر هو ميروس كان معدنا نادرا وثيرا يسمى الناس لاقتنائه • وقد شرح أخيلوس هذه الحقيقة حين افتتح المباراة •

واختلف وزن القرص بمرور الزمن ، كما يتبين من الأقراص التى وجدت فى مواقع الحفريات ، وكانت الأقراص عادة من البرونز • أما أسلوب رمى القرص فى ذلك الزمان فإنه كان موضوعا لدراسة دقيقة للغاية أجراها بعض المعاصرين الذين حاولوا أن يستخلصوا استخلاصا صحيحا الوصفات التى تظهر فى التماثيل أو التصاوير المنقوشة على الأواني • وعلى أية حال فانا نعلم أن الاغريق لم يستخدموا دائرة (يقف بداخلها اللاعب) كالدائرة المستعملة اليوم ، وإنما كان هناك خط مستقيم لا يجوز للاعب أن يتخطاه عندما يرمى القرص • وفى الوقت الحاضر يدور اللاعب دورة كاملة حول نفسه قبل أن يقف القرص فى نهاية الدورة • أما للاعب الاغريق فلم يكن يؤدى هذه الدورة ، وإنما يقف ثابتا ، ويبدأ برفع القرص أعلى رأسه ممسكا

أيام يديه الاثنتين ، ثم يمتدح بسرعة الى اليمين ممسكا بالقرص بيد واحدة ، ويدير رأسه فى الاتجاه نفسه ، وبرمية قوية الى الامام يطير القرص مسافة بعيدة ، وبهذه الكيفية تنتج قوة القذف كلها من نصف الكرة التى يؤديها اللاعب بيديه . ومن هذه الحركات التى يكررها الكبار والصغار كثيرا تمت فى الغالب تلك العضلات المسماة بالمنحرفة التى نلاحظها على تماثيل الرياضيين ، وكلما نرى مثل هذا النمو العضلى أسفل الحصر لدى المعاصرين . ولما كان النحاتون الاغريق يهتمون كثيرا بالتفاصيل التشريحية الدقيقة لجسم الانسان ، ويعرفون الملاعب الرياضية تمام المعرفة ، فانهم اضعفوا على اعمالهم سمة تشريحية صادقة ترجع فى الغالب الى الأسلوب الفنى الذى كان مستخدما فى رمى القرص .

ولم يكن رمى الرمح أقل شيوعا من رمى القرص ، غير أنه لم يكن يرجع فى منشئه الى أصول رياضية فقط ، ولكن أيضا الى ممارسة عملية ، فالواقع أن الرمح كان مستخدما فى الحرب وفى الصيد . ولم تجر مباراة رمى الرمح فى الالابذة ، لأن الأمير أجامنون بن انتروس قرر الاشتراك فيها ، وكان أخيلوس يعرف مواهب أجامنون الفذة فقرر أنه لا جدوى من اقامة المباراة .

وكانت القوة والبراعة على قدر واحد من الأهمية فى مثل هذه المباراة ، لأن الغرض منها وقتئذ لم يكن هو الغرض منها فى الوقت الحاضر ، أى ادراك أبعد مسافة ممكنة . ففيما مضى كان على اللاعب أن يصيب هدفا مرسوما على الأرض فى وضع افقى . وكان الرمح المستعمل خفيف الوزن جدا ، وطوله يساوى طول جسم اللاعب ، وفى ثخانة أصبع اليد . ولم يكن للرمح المستعمل وقتئذ رأس مستدق ولكن كان بطرفه ثقل خفيف يحفظ توازن الرمح . ويبدو أن أسلوب القذف لم يكن يختلف كثيرا عن الأسلوب الشائع الآن ، ولكن هناك فرق يجب الإشارة اليه ، فقد كان على جسم الحربة شيء كالرفاص (أو المروحة) ، عبارة عن سير جلدى طوله يتراوح بين ثلاثين وخمسة وأربعين سنتيمترا ، مربوط بمنصف الرمح . ويدخل اللاعب اصبعيه السبابة والوسطى فى أنشودة بطرف السير الجلدى الملفف حول بدن الرمح وكان الاغريق يسمون هذه الأداة agcule ويسمونها الرومان ammentum . وعندما ينطلق الرمح مع استخدام هذه الأداة يدور حول نفسه ، فيكون المسار أطول وأكثر إحكاما .

● الألعاب الرياضية فى التربية الاغريقية : المباريات الرياضية الهيلينية

عكس هوميروس عصرا سابقا على عصره ، وأصبح كذلك معلم الاغريق ، ولم يكن أفلاطون مخطئا حين لاحظ ذلك ، وتغيرت فكرة التربية بمرور الزمن ، ولكن استمرت ممارسة الألعاب الرياضية نفسها كجزء من مفهوم الحياة التى لم تتغير كثيرا . وكان المثل الأعلى للحياة لدى هوميروس مثلا قروصيا ، والآنموذج الذى يقدمه

للأجيال التالية هو أنموذج الحياة المكرسة كلها لاحتراز المجد عن طريق الفضائل العسكرية arete . ولا يختفى النموذج البطولي والرغبة في المجد من الروح الاغريقية . وبعد انقضاء عدة قرون راح الإسكندر الأكبر يحلم بأن يكون هو أخيلوس الجديد . وفي هذه الأثناء استمر دعى الاغريق في الإثراء معنويا ، واقتترنت الألعاب الرياضية بمفهوم مثالي جديد للحياة .

أما اسبرطة التي كان مفهومها المثالي للحياة مفهوما عسكريا فانها بقيت مدينة محافظة ، ودعمت ميولها للألعاب الرياضية والفروسية . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تحظى بمكانة هامة في الألعاب الأولمبية . فمن عام ٧٢٠ الى ٥٧٦ ق.م نجسد ٤٦ اسبرطيا بين ٨١ من الفائزين الأولمبيين المعروفين لنا . حتى الفتيات شاركن في هذه الألعاب . كما يشهد مختلف النصوص والتماثيل البرونزية الصغيرة التي تصور نساء رياضيات يشتركن في السباق .

على أن المدينة ركزت في أواسط القرن السادس في ملعبها الرياضي الأرستقراطي وتخلتها في هذا المضمار سائر المدن الاغريقية . وعانت الثقافة من هذه الحال ، وافتقرت الفنون ، وأهملت الرياضة البدنية نفسها . وأصبحت البطولات الاولمبية في اسبرطة - من ذلك الحين بعضا من ذكريات الماضي . وانتقلت مهمة تطوير مثل أعلى للحياة يسير فيه الصالح العام وتنمية شخصية الفرد البدنية والفكرية جنبا الى جنب . انتقلت الى سائر المدن الاغريقية التي لم تكن الامور فيها خاضعة لصالح الدولة . وأصبحت أثينا مركزا هاما للحركة الثقافية الكبرى في القرن الخامس قبل الميلاد ، التي أنتجت تطورا حاسما في التربية ، ومثلا أعلى لحياة المواطن . ولم يعد المظهر العسكري يحتل مكانة بارزة في الحياة . وأصبحت التربية أكثر ديموقراطية . ولم تعد امتيازًا لطائفة معينة تتمتع به بسبب نشأتها أو ثروتها . ومع ذلك سار هذا التطور ونيدا . خطوة خطوة ، اذ دأبت الثقافة الأرستقراطية على الدفاع عن كيانها . وفي هذه الأثناء ، خلال القرن الخامس قبل الميلاد ، ظهرت بوضوح النظرية المثالية المسماة كالوكاجاثيا Kalokagathia التي تتساوى فيها أهمية كل من الجمال الجسمي والكيان المعنوي . وفي أوائل هذا القرن كان الرجل المتزن تماما هو الرياضي الأصيل ، ولكن مع ظهور الفلاسفة الكبار . أساندة الحضارة الكلاسيكية ، نشهد تطورا حاسما في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع . عندئذ اضطلع الجانب الفكرى بأهم دور في التربية .

وفي المعابد الاغريقية الكبرى ، الهيلينية بأوليمبيا ، ودلفي ، وبرزخ كورنوس، ونيميا أجوليس ، أقيمت الأعياد الدورية الهامة ، حيث يتبارى الاغريق في الألعاب الرياضية بنوع أساسي . غير أن التسلية الروحية لم تكن مهمة في هذه الأعياد . والواقع أنه كانت تقام ثمة عروض موسيقية ، وتلقى خطب وأشعار ، في مظاهر رسمية مهيبه . ومع ذلك كان الجزء الرئيسي من هذه المباريات يتشكل من الألعاب الرياضية التي تمارس هناك .

وكان أهم ما في هذه المباريات بطبيعة الحال الألعاب الأولمبية التي اتخذت بحالتها كنماذج للألعاب الأولمبية الحالية التي بدأت في عام ١٨٩٦ ، وكانت الألعاب الرياضية الاغريقية تقام كل أربع سنوات في أولمبيا قرب نهر ألفيوس ، وأقيمت لأول مرة في عام ٧٧٦ ق.م واستمرت حتى عام ٣٩٣ م .

ولم يعرف حتى الآن بوضوح منشأ هذه الألعاب . وحتى قبل بداية هذه الألعاب ، وبالتحديد في العصر المينوي ، تم في العصر الميكيني . تبدو ثمة أسس لاحتفالات ترتبط بسعائر الزراعة والحسوبة . أما بداية دورة منظمة للمباريات المخصصة للألعاب الرياضية فإنها نشأت من روح تنافس جديد . وأيديولوجية كانت في البداية قومية أرسقراطية . وكان مبتكرو هذه الدورة هم الشعب الدوري . الفزاة الجدد لبلاد الاغريق ، الذين كانوا مولعين بأيجاد النصر . ورفة الانسان . وهكذا تغيرت الشعائر . وضمت الاساطير القديمة اليها . فدخلت في دائرة الدين الأولمبي ، والهيكل المكرس له (البانثيون) . وعلى ذلك سيطر زيوس وهيرا . أكبر زوج من الآلهة في أولمبوس ، على الاحتفالات الشعائرية والألعاب الرياضية .

وكان الاعلان باقتراب الألعاب الأولمبية يجري في مختلف البلدان الاغريقية ، يتولاه رسل مقدسون ، وللحال تتوقف كل المنازعات والحروب . وعلى هذا يستطيع الرياضيون أن يذهبوا في حرية الى حيث المجد والفخر . ويستغرق تدريبهم قبل المباريات شهرا واحدا . ويجب أن يكون المتسابقون من الاغريق . وأن يكونوا أحرارا منذ مولدهم . ولم تكن اليونان القديمة بلدا موحد . ولم يشكل سكانها أمة واحدة . لذلك أشاعت الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة في نفوس سكان المدن التي كانت منفصلة بعضها عن بعض ، تفرق بينها العداوة والبغضاء في الكثير من الأحيان ، شعورا بالانتماء الى شعب واحد تجمعه تقاليد دينية ولغة واحدة .

ويأتي المشاهدون من كل حلب وصوب ، فمنهم اغريق وبرابرة وعبيد ، ويسمح لكل انسان بالحضور ، باستثناء النساء المتزوجات ، فلا يجوز لهن مشاهدة الألعاب التي تستمر سبعة أيام . وتقام في شهر أغسطس . أي في منتصف فصل الصيف ، ويكرس يوم الافتتاح ، ويوم الختام للاحتفالات الدينية التي تشكل اطارا يحيط بالأيام الخمسة التي يجري خلالها مختلف اللقاءات . وثمة مباريات ، منها ثلاث في عهد بنداروس (١) كانت مخصصة للأطفال . أما باقي المباريات فكانت تجري بين الكبار . وكان الأطفال في أولمبيا يتنافسون في العدو والمصارعة والملاكمة .

ويستعمل معاصرونا أيضا تقسيما للاعبين الى فئات حسب العمر ، بل انهم زادوا أيضا عدد الأقسام ، والواقع أن المباريات المتاحة للجميع كانت عادلة في الظاهر فقط . إذ تنتهي دائما بامتنعالة اشتراك الأطفال والمراهقين في المباريات . وعلى هذا النحو أيضا كان عدم وجود فئات مختلفة حسب الأوزان في ألعاب النزال في الزمان الماضي يجعل من المستحيل فوز اللاعبين الخفيفي الأوزان . لذلك فانا نؤيد النظام الجديد الذي يقسم الرياضيين الى مجموعات حسب السن ، كمجموعة الأطفال ، ثم

(١) أعظم الشعراء الفنايين عند اليونان (٥١٨ - ٤٣٨ ق.م) ، نظم أناشيد النصر اشادة بالفنصارات

بعض الأطفال في الألعاب الرياضية : للترجم .

الأحداث . والصغار ، والكبار ، وكذا تقسيم هؤلاء الى فئات حسب الوزن . تتدرج من الوزن الخفيف الى الوزن الثقيل .

ومع ذلك يرى منظمو الألعاب الأولمبية الحديثة أنه لا ضرورة لوضع أنظمة خاصة لصغار اللاعبين . كذلك فهم يستبعدون اللاعبين الأحداث ، الا في الجيمباز الذى يتطلب فى اللاعب مرونة ، وكذا السباحة التى يستطيع صغار السباحين أن ينافسوا فيها الكبار ، ويعوزون عليهم أحيانا . وفى هذه الحالة لا يكون للقوة والسرعة أهمية الا من حيث التكيف التام مع الوسط ، وتكون مرونة الجسم الصغير عوضا عن القصور العضل .

وفى أولمبيا يتبارى الكبار على حلبة السباق ، فى سباقات المركبات والفروسية . وكذا فى الاستوديوم (الملعب الرياضى) حيث تجرى ثلاثة أنواع من مسابقات العدو : سباق عمو خالص لمسافة تبلغ ضعف طول الملعب (كسباق أربعئة متر فى الوقت الحاضر) ، وسباق لمسافة طويلة ، وسباق مسلح .

أما ألعاب القوى فكانت الملاكمة ، والمصارعة ، و « البنكراتيوم » . والبنكراتيوم رياضة عنيفة وحشية ، يعتبرها الاغريق مزيجا من الملاكمة والمصارعة . وليس فيها ممسكات ممنوعة ، بل يصرح فيها برفس أى جزء من جسم الخصم . ولكمه ، بل حتى عضه . ويبدأ الصراع واللاعبان واقفان ، ويستمر على الأرض (كالمصارعة الحالية catch ، والجودو) ، ولا ينتهى حتى يعجز أحد المتصارعين عن الاستمرار ، ويسلم بأنه خسر ، وهنا أيضا أدى عدم تقسيم اللاعبين الى فئات بحسب الوزن الى استمالة اشتراك اللاعب الخفيف الوزن فى المباراة والفوز فيها .

وكانت « البنتاثلون » Pentathlon (المباراة الخماسية) تشمل خمس مباريات : العدو ، والوثب ، والمصارعة ، ورمى القرص ، ورمى الحربة . وبحسب ترتيب الفائزين فى المباراة على أسس المباريات الخمس ، والرياضى الكامل هو وحده القادر على الاشتراك فى المباريات كلها مع فرصة له للفوز فيها ، كما هو الحال فى نظام شبيه بذلك يسمى « الديكاثلون » Decathlon (المباراة العشارية) . ويبدو أن المصارعة فى البنتاثلون ، مثلها مثل المصارعة المخصصة للأطفال ، كانت فى ألعاب النزال ، أجمل المباريات ، لكل من يشترك فيها ، ومن يشهدها . فالسرعة ، واليقظة ، والمرونة ، فيها صفات لها من الأهمية ما للقوة نفسها .

وكان الوثب ، كما ذكرنا انفا ، جزءا من البنتاثلون ، ولم يكن لدى الاغريق وثب عال ، أو أنه على أية لم يكن يمارس بطريقة المنافسة . والأمر أيضا كذلك بالنسبة الى ما نسميه اليوم « القفز العالى بالزانة » . وكان القفز الطولى وحده لعبة أولمبية ، ولدينا العديد من التصاوير التى تسجل هذه الرياضة . وكان المتسابق فى الوثب الطولى يحمل فى كلتا يديه « دبل » (كرتان من حديد أو غيره ، يربط بينهما قضيب : المترجم) من حجر أو برونز ، ويزن غالبا ما بين كيلوجرام وخمسة . وثمة نصوص قديمة تتحدث عن رياضيين استطاعوا أن يقفوا مسافة خمسة عشر مترا . والواضح أن ذلك قد تم بأكثر من قفزة واحدة ، إذ يبدو أن قفزة واحدة لا تكفى .

وقد يبدو أن وجود الاتقال (الدمبلز) دليل على أن القفز يبدأ من وضع الوقوف ،

فمن شأن هذه الأثقال أن تعوق اللاعب الذى يقفز وتضايقه وهو يجرى • فإذا كان الحال كذلك فلنا أن نتصور أن هذه المسافة قد قطعت بخمس قفزات متتابعة • وقد طلب من بعض الرياضيين المعاصرين أن يجربوا هذا النوع من القفز للحصول على دليل على امكانياته ، ولتأكيد الغرض السابق ذكره ، وجاءت النتيجة التى حصلوا عليها مؤيدة لهذا الغرض •

هذه هى النظم التى كانت متبعة فى أولمبيا ، كما كانت متبعة فى الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة ، مع بعض الفروق الخفيفة •

وقد أدخل نظام المباراة الخماسية (البنتاثلون) فى أولمبيا عام ٧٠٨ ق م ويدل ذلك بوضوح على أن الرياضيين الاغريق كانوا يتمتعون بتقديم فكرى ناضج قبل الآن ، لأن هذا النوع من التنظيم الرياضى المعقد للمباريات يتيح للرياضى الكامل فرصة الظهور • والحقيقة أن الاغريق كانوا يبذلون اعجابا ، له ما يبرره ، بأبطال البنتاثلون ، ويحدث أرسطو فى ذلك فى كتاباته عن البلاغة : « يتنوع الجسمال حسب السن • فالجمال عند الشاب أن يكون له جسم مدرب على تحمل الاجهاد عند الجرى ، وعند أداء تمارينات القوى ، وأن يكون هذا الجسم حسن المظهر • وأولئك الذين يشتركون فى مباريات البنتاثلون هم أجمل الرجال لأنهم لا تقون لكل من تمارينات السرعة وتمارينات القوة » •

ولم يكن ثمة مناص من الانتظار حتى اشراق العصر الحاضر ليشهد الناس ثانية ، فى لقاءات دولية ، كل الألعاب الرياضية التى يزاولها الانسان • ولا ريب أن الاغريق قد أحسوا الاختيار ، ولكنهم لم يضمنوا مبارياتهم بعض الرياضات الأساسية كالسباحة ، والتجديف ، والملاحة بالمرائب الشراعية ، وهى رياضات كانت لا شك تحظى باهتمام شديد من مثل هؤلاء الناس — أى الاغريق — الذين اعتادوا الأسفار على متن البحار •

ومن ناحية أخرى نشهد اليوم لقاءات أولمبية على البحيرات والأنهار والبحار ، تعكس ولما متزايدا بالتجديف والملاحة • وليست هذه الرياضات مقصورة على المتخصصين فيها ، ولكنها تجذب فى كل البلاد الشباب الراغبين فى التسابق على عنصر آخر (أى الماء) • ولا يمكن أن ننسى أن الجبال والثلوج لها هى أيضا ألعابها الأولمبية الشتوية التى تتطلب شجاعة ، بل جرأة للفوز ، وكسب مزيد من السرعة ، أو أداء قفزات شبيهة بالمحيزات • واليوم ، وبفضل التلفزيون ، أصبح فى مقدور شطر كبير من الجنس البشرى أن يشاهدوا بانفاس مبهورة تلك الألعاب البطولية التى تمارس على الثلوج ، والتى لم يعرفها الاغريق •

كان الفائزون فى المباريات الاغريقية الهامة يتلقون جوائز رائعة ، يتقاسمها معهم البلاد التى قسموا منها • أما الشعبية الفاتكة التى يتمتع بها الفائزون فى الرياضة فى الوقت الحاضر فانها لا تعطي الا فكرة مبهمة عما كان عليه الفائز فى الزمان الماضى •

كان الفائز الأولمبى يتلقى تاجا من اخصان الزيتون المأخوذة من شجرة مقدسة تقول الأسطورة ان هيراكليس قد أحضرها من بلد « الهيرنوريان » (شعب سعيده اعتقد الاغريق أنه يقيم فى أقصى الشمال ، ويتعم بشمس مشرقة على الدوام : المترجم)

ولم نعد الجوائز التي تقدم للفائزين في المباريات كما كانت في عصر هوميروس حيوانات أو أسرى من الأعداء ، إذ أصبحت جوائز فخرية بحتة ، وكان الرياضيون يكافحون من أجل المجد الذي يمكن أن يفوزوا به .

كانت تلك هي الهواية في أقصى صورها . ولم يكن لمجد الانتصار أية حدود . وقد حكى أن إحدى المدن خدمت جزءا من السور الذي يحيط بها حتى يتمكن البطل الأولمبي ، وهو من أعظم أبنائها مجدا ، من أن يدخل المدينة في بقعة لم تظللها . أقدم بطل آخر .

ومن آيات التكريم التي لا تحصى والتي يحظى بها البطل الأولمبي اثنتان لهما قيمة ودلالة كبيرتان . فللبطل أن يضع تمثالا يخلده في المكان المقدس في أوليمبيا ، حيث المعابد والمذابح المكرسة للآلهة والأبطال . وله أيضا إذا كان يملك مالا يكفي للانفاق أن يطلب إلى شاعر أن يكتب قصيدة غنائية تمجيدا له . وكانت هذه العادة هي التي أنتجت قصائد بنداروس الرائعة ، وهي أناشيد النصر التي تشكل أربع مجموعات تمجد وتخلد الفائزين في ألعاب أوليمبيا ، ودلفي ، ونيميا ، وبرزخ كورنثوس . وقيل بنداروس اشتهر سيمونديس وابن أخيه باخيليدس بهذا اللون من الأشعار . ولكن بنداروس يسمو فوق كل من سبقوه في هذا المضمار بروعة أشعاره الغنائية التي لا نظير لها ، والتي تمجد الأبطال الرياضيين الفائزين . وكانت موضوعات قصائده النصر الغنائية ، وهي تمجيد الفائز وأسرته وبلدته . وكذا تقديم آيات الشكر للآلهة الخالدة التي أتاحته للرياضي أن يفوز ، وأيدته بمونها ، مدعمة بوحى قوى يزيدنها سموا وبإبالة . ولم تعرف الانتصارات في الألعاب الرياضية قط شيئا يماثل هذا التمجيد .

ومع ذلك لم يقدر للرياضة البدنية أن تبقى عند هذا المستوى عند تلك الذروة التي لم ترتفع إليها بعد ذلك في التاريخ ، لأنها ما لبثت أن بدأت تنحدر إلى أسفل . فطوال القرن الخامس قبل الميلاد ، وفي غضون القرن الرابع ، اهتمت الفلسفة والسفسطائية اهتماما كبيرا بتربية النشء ، *paideia* ، وكان من الطبيعي أن يزداد التأكيد ببطء على الجانب الخلقى والفكري في تأهيل النشء الإغريقي . غير أن الفلاسفة لم يزدروا التربية البدنية والجمباز ، أية ذلك أن نمو الجسم والروح في تألف وانسجام لم يزل هو المثل الأعلى في مفهومهم .

وبدا النظر إلى الجمباز من ناحية استخدامه في تكوين شخصية الإنسان ، وما لبث دوره الطبي والأدبي أن أصبح عظيم الأهمية . واستمر الناس يمارسون الرياضة البدنية ، ولكن المجد الذي كان يكمل المباريات لم يعد له ذكر . وما حدث هو أن الرغبة المتقدمة في الفوز قد حملت الرياضي على مواصلة التدريب ، مما غير أسلوبه في العيشة . والواقع أنه ظهر وقتئذ نوع من الاحتراف ، لذلك كان من الميسور على الفلاسفة أن يدينوا الأفراط في ممارسة أية رياضة بصورة تؤدي إلى اختلال توازن الشخص اختلالا قد يصيب البدن . ويمكن القول عن نهاية العصر الكلاسيكي أن المجد الخالص الذي كان يترتب على الانتصار في أولمبيا لم يعد له وجود . ولم تختف التمرينات الرياضية من تربية النشء ، ولكن المثل الأعلى الأولمبي فتر وفقد رونقه . وفي بضعة القرون الأخيرة قبل ميلاد المسيح ، في العصر الهيلينستي (الفترة

التاريخية الممتدة في اليونان من عهد الاسكندر المقدوني الى الغزو الروماني لمصر :
 (الترجمة) ، بلغت التربية الاغريقية ذروتها ، واصبح للجمباز والتربية البدنية دور
 هام . ونجد ايضا أنه كانت هناك ملاعب رياضية (جيمينزيوم) مغطاة تتيج تدريب
 النشء تدريجيا منظما ، كما نجد مباريات تقام بين المدن يشترك فيها الشباب الذين
 تدرّبوا منذ نعومة أظفارهم . ويدلنا تاريخ الملاعب على أن عددها قد ازداد في اليونان
 خلال القرن الثالث ، وأنها انتشرت بنوع خاص في الأقاليم الشرقية . ولعلنا نقول
 ان « الجيمينزيوم » هو من أهم سمات الحضارة الهيلنسية التي لم تختف الا باختفاء
 هذه الحضارة .

● اتروريا والعالم الروماني

ليس من الميسور تحديد الدور الذي لعبته الرياضة البدنية في الحضارة
 الاترورية . ولعلم وجود تراث أدبي اتروري لم يكن ثم مناص من الاعتماد على الاشارات
 النادرة التي نجدها في النصوص الاغريقية والرومانية . ولحسن الحظ كانت أساليب
 علم الآثار أكثر خصوبة في تزويدنا ببعض المعلومات في هذا الخصوص .

كان الفن الاتروري في معظمه فنا جنازيا ، فن القبور . وكان القصد من الصور
 الحائطية (الفريسكو) والتماثيل والنقوش الخفيفة البروز أن تعيد الحياة الى الموتى .
 وضاعت هذه المادة الجنازية ، ودعت بصورة ما ، تأثيرات الطقوس الدينية التي
 تمارس من أجل الموتى . وكان المعتقد أن الأشكال المصورة قوامها تذب فيها
 الحياة في اللحظة التي يغلق فيها باب القبر . وكان تصوير المآدب التي تقام بمصاحبة
 الرقص والموسيقى ، وتصاوير الألعاب الرياضية ، تسر الموتى الذين يعيشون حياة
 نشيطة مرحة .

وقد يبدو أن الألعاب الرياضية كانت شائعة في اتروريا . وعلى أية حال فانه
 من الواضح أن الفن الاتروري قد استمد الهامه من الاغريق ، واستعار منهم أشكاله
 وموضوعاته . ومع ذلك كانت التصاوير الجنازية قائمة أيضا على أساس من الواقع .
 ومن شأن التوازي بين الحياة والموت أن يجعل من المستحيل رؤية الصور المتعلقة
 بالرياضات البدنية سوى أنها وصف صادق للواقع .

وكانت ألعاب الفروسية محببة كثيرا لدى الاترويين ، وهم شعب يربى الخيل ،
 ويدرب الفرسان . وتقول الأسطورة ان أول ملك اتروري لروما ، وهو « تاركوتينيوس
 القديم » ، أقام مباريات للفروسية في روما في القرن السابع قبل الميلاد . في وادي
 مورتشيا الذي أصبح فيما بعد « سيركس ماكسيموس » ، ومن ثم بدأت سباقات
 المركبات في روما ، بتأثير الاترويين في فجر تاريخ المدينة ، وازدادت شعبيتها
 باطراد على مر العصور . وكان الأشراف الاترويون يملكون أسطبلات خيول السباق
 حتى عهد الامبراطورية الرومانية . وتبين التصاوير الحائطية الاترورية بوضوح
 هذا الولع بسباق المركبات . والواقع أن الصور الحائطية بالمقبرة المسماة « مقبرة
 الألعاب الأولمبية » التي اكتشفت عام ١٩٥٨ في تاركوتينيا تعرض مشهدا جميلا
 في سباق للمركبات . فتمة ثلاث مركبات تبدو وهي تتسابق ، في حين تظهر
 مركبة رابعة وهي تنقلب ، وتندرج الخيول وسائق المركبة على الأرض في فوضى
 شاملة .

وتظهر هذه النقوش الحائطية نفسها ، ونقوش أخرى في مقبرتين آخرين في تاركونيا ، مقابر « الكهانة » ، ومقابر « المركبات » على تصاوير تكاد تنبض بالحياة ، تمثل الألعاب الرياضية التي كانت تمارس في اليونان . ونشهد ثمة رياضيين يركضون ، ويثبون ، ويتأهبون لقذف القرص والرمح ، ويتصارعون ، ويتلاكمون . وهناك ، كما في الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة متفجعون يشتركون بالفرجة وهم متحمسون ونرى أيضا متفجرين جالسين فيما يشبه المدرج المكشوف الذي يحبه شيء كالحجاب ، كما نرى بأسفل أفرادا من الطبقات الدنيا والعبيد ، مستلقين على الأرض قليلا . بل هناك حكام للمباريات في النقوش الحائطية بمقبرة « الكهانة » . وهناك أخيرا في النقوش الحائطية بمقبرة « الصيد البري والبحري » صورة ظلية « سيلويت » لشخص يقفز في الماء ، صور وهو لم يزل في الهواء . وكان الاثوريون أول من مارس الألعاب الرياضية الدموية التي يتقاتل فيها « المجالدون » وهي ألعاب أغرم بها فيما بعد الرومان ، ويبدو أن مصورها الجنائزي حقيقة ثابتة . وكان الدم البشري أكبر قيمة عند الموتى من أي نوع آخر من القربان . وفي تصوير حائطي في مقبرة « الكهانة » وكذا في مقبرة « الألعاب الأولمبية » نشهد معركة ضارية بين رجل على رأسه قلنسوة ويبيده هراوة ، وبين كلب كبير يهاجمه ويصيبه بجراح . وثمة صورة لانسان مقنع ، لا يختلف عن شخصية « بانثي » (من شخص مسرح العرائس : المترجم) الشيرير القبيح الصورة ، يمسك بالكلب الهائج من مقوده . تلك هي بدايات المشاهد الدموية التي كان الرومان مولعين بها ، وهي لا تشرّفهم في شيء .

وعندما يدخل الانسان عالم الرومان يجد بطبيعة الحال عالما يختلف كل الاختلاف عن عالم الاغريق ، وهذا أمر محسوس في مختلف المجالات ، بما فيها مجال الجيماز والألعاب الرياضية . ولم يكن الرومان قط يزدرون المزايا البدنية ، اذ لا كانوا شعبا من المزارعين والجنود فانهم يقدرون العامل القوي البنية ، الصلب العود في القتال ، الذي يتحمل الاجهاد والسير الطويل ، فضلا عن براعته في استخدام السلاح . غير أن التمرينات والتدريبات البدنية في روما كان لها هدف تقى خالص ، وكان القصد من التربية البدنية هو ضمان النجاح في الحياة العسكرية .

ولم تعرف روما في الألعاب الرياضية منافسة نزيهة مجانية ، هدفها الوحيد الضخار بالانتصار . وكان ال *sopai* الروماني نمطا من التدريبات والألعاب الرياضية ، يختلف عن ال *agon* الاغريقي الذي كان نوعا من المباريات . وكان للتربية البدنية المعروفة في روما هدف تقى . أما النشاط الرياضي الاغريقي الخالص كما كان يمارس في الاستوديوم والجمينيزيوم ، في ذروتها المجيدة في الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة ، فانه لم يثر اهتمام الرومان حتى خضعوا لتأثير الحضارة الاغريقية واستجلبوها باعتبارها عرفا أجنبيا مخالفا تماما لتقاليدهم الخاصة ، ومع ذلك فإن الأباطرة ، وعلى رأسهم أغسطس ، شجعوا الأندية المسماة *Collegia Juventutis* وهي نوع من أندية الشباب ، تذكرنا بأنسدية الشباب الاغريقية المسماة *ephebea* . وفي هذه الأندية يتلقى الشباب تأهيلا عسكريا ، ولكنهم يمارسون في الوقت نفسه الألعاب الرياضية بالطريقة التي كانت متبعة في مدارس الشباب في اليونان في العصر الهلينستي . وتلعب كامبانا التي اصطبغت في تاريخ مبكر للغاية بالطابع الهليني دورا في تطور هذه المؤسسة في روما ، حيث ودرث الى حد ما عادة الألعاب الرياضية من بلاد الاغريق .

وعلى أية حال فإن اكتشاف الميدان الرياضى الجميل palestre فى بومبيى يثبت أن الألعاب الرياضية فى كامبانيا الرومانية كانت تمارس فى أماكن مشابهة للميادين الرياضية التى كانت منتشرة فى اليونان . وبالطبع بقيت التقاليد الهلينستية حية فى القسم الشرقى من الامبراطورية الرومانية ، حيث تجلى بنوع خاص اهتمام أغسطس وخلفائه بالرياضة البدنية والألعاب الرياضية . وقد أعيد ترميم معبد زيوس بأوليبييا بفضل اهتمام أغسطس ، ومن ثم استعادت المباريات الشئ الكثير من الشعبية التى كانت لها من قبل ، حتى أن بعض أفراد الأسرة الامبراطورية كانوا يشتركون فى سباقات المركبات التى أعيد ادمجها فى دورة الألعاب الأولمبية ، وأعيد أيضا احياء سائر الألعاب الرياضية الكبرى ، وانتشرت . ونمت شعبيتها فى جهات نائية والواقع أن العملات النقدية فى القرن الثانى الميلادى ذكرت الألعاب الرياضية واستخدمت شاراتها فى الكثير من الأحيان .

ومع ذلك كان لهذه الحركة سمة متكلفة ، على الأقل فى القسم الغربى من الامبراطورية الرومانية . وزال الإعجاب بالتنافس الاغريقى الذى يواجه فيه الرياضيون عراة الأبدان بعضهم بعضا فى مباريات مجانية . واستمدت ظاهرة احتراف الرياضيين ، بل أصبحت أشد من ذى قبل ، واستثارت عداة الفلاسفة . وكتب فيلوستراتس الأديب الاغريقى فى القرن الثالث الميلادى موضوعا فى «الجهاز» وصف فيه التدريب الحقيقى فى الألعاب الرياضية ، وأنتقد بشدة مفهوم الحياة والأخلاق لدى الرياضيين المحترفين ، وانتقد الأطباء كذلك وبالقوة نفسها نمط الحياة الذى استحدثته ظاهرة الاحتراف فى الرياضة . وردد جالينوس ، كما أكد النقّـد الذى أبداه أبقراط ضد الغذاء الوافر الدسم الذى يتناوله الرياضيون المحترفون والتدريب المفرط الذى يؤدونه ، وحاول أن يدرج الرياضة البدنية فى علم الطب .

وعلى ذلك فقد جعل الرومان من الجيمناز تمرينا صحيا أكثر منه لعبة رياضية . والواقع أن الجمنيزيوم الرومانى أصبح ملحقا بالحمامات . والواقع أن الحمامات التى قد نسميها اليوم «هيدروثيرابى» (أى المعالجة بالماء) كانت دائما جزءا ضروريا من الحياة الرياضية ، وكان الرياضى الاغريقى قد اعتاد أن يلبس عضلاته بالزيت ثم يغطى جسمه بالزمل ، وبعد المباراة يغسل جسمه بالماء والمكشطة لازالة العرق والوسخ . وأخيرا يجد فى غرفة العرق ما يساعده على تنظيف جسمه واسترخاء عضلاته المجهدة . أما عند الرومان فقد انعكست القيم ، وأصبحت الحمامات من المباني التى تدرس بعناية شديدة ، ومن أهم الدور الاثرية المميزة لأية مدينة رومانية . والواقع أننا نجسد أطلال بعض هذه الحمامات فى أقصى أنحاء ما نسميه اليوم بالامبراطورية الرومانية وأصبح الجمنيزيوم ، من الوجهة المعمارية ، من ملحقات الحمام ، واستعمل لأداء بعض التمرينات البدنية قبل الاستحمام ، حتى يصبح الحمام أكثر بهجة ومتعة . وكانت الحمامات الرومانية فى المدن الكبرى مباني كبيرة ، ضخمة فى بعض الأحيان ، كما كان شأن حمامات دقلديانوس وكراكلا بروما . وكان فى هذه المباني أنواع مختلفة من الحمامات ، والتمرينات البدنية ، والتسلية الذهنية ، فهى على الأرجح دور تسهم بصورة رائدة فى توفير الراحة والحياة الطيبة . وكما أشرنا من قبل لم تكن الرياضة البدنية نمطا رومانيا خالصا . ومن ناحية أخرى طورت روما الألعاب الاستعراضية التى كان لها شعبية عريضة .

كانت هذه الألعاب ضروبا من التنافس ، يشترك فيها مع ذلك عدد محدود من المتبارين . وكانت جماهير المدن الرومانية تذهب اليها لتشبع ولعها بالمباريات التي كانت دموية في الغالب ، ولكنهم لا يشتركون فيها ، بل يتابعونها بحماسة . والواقع أن المباريات الرياضية التي تقام في الملاعب ذات المدرجات (السيرك ، والامفيتياترو) كانت جزءا هاما من الحياة الرومانية .

واشتد الولع بسباقات المركبات والخيول في روما وفي العالم الروماني ، وأصبح انتصار سائق المركبة رمزا لكل الانتصارات ، كما أصبح في العصر المسيحي رمزا لانتصار الروح على الموت . ويفسر هذا الرمز تلك الصور التي تظهر بكثرة في الفن المسيحي في بضعة القرون الأولى ، التي نشهد فيها سائق المركبة الفائزة ممسكا بيده ورقة نخل ، وعلى رأسه أكلیل من القصار . وثمة كتابة على كأس وجدت بالقرب من « لاجو ماجيوري » تذكر في روعة رمز النصر العظيم الذي يمكن احرازه في مباريات السيرك (الملعب الروماني) . (ورق للنخل والقصار في السيرك أخضر على الدوام حتى لا يكون ثمة تقصير في تقدير الفائز) . وتمثل دائما أربعة أسطبلات أو فرق في الامبراطورية الرومانية ، بأربعة ألوان : الأبيض والأزرق والأخضر والأحمر . ويميز الأسطبلات ألوان الادرية التي يلبسها سائقو المركبات ، ولكل أسطبل أنصاره المتحمسون له . ونجد التقسيم الى أسطبلات في كل مدينة . إما المركبات فانها تنتمي الى محترفين ذوي مجد أثيل . وثمة نقوش بارزة تصور معظم من اشتهر من سائقي المركبات ، في حين تعدد الكتابات انتصاراتهم والثروات الهائلة التي أحرزوها . وكانت هذه الانتصارات تقتدر تبعا لعدد الخيول المشدودة الى المركبة (من حصانين الى سبعة) ، وكذا الأسلوب التقني المستخدم أثناء السباق ، وأخيرا الفريق الذي تنتمي اليه المركبة المتسابقة . وعلى ذلك كان هذا الضرب من السباق هو الذي يحرز أكبر نجاح مع جماهير المتفرجين ، من بداية التاريخ القديم الى نهايته ، بسبب طبيعته الفخمة المثيرة . ومن سباق المركبات الذي وصفه هوميروس في الكتاب الثالث والعشرين من الاللياذة الى المجد المنقطع النظير الذي ناله سائقو المركبات الرومانية استمر هذا العرف متصلا غير منقطع . ومع ذلك أصبحت المباريات الاغريقية في روما عرضا خالصا يثير حماسة الجماهير ويحملهم على المراهنة على نتيجة السباق ، ولكنه لا يسمح لهم بالاشتراك فيه .

وقد يقال الشيء نفسه عن الألعاب الوحشية التي لم يعرفها الاغريق ، والتي جرت في نوع جديد من البناء ، هو « الامفيتاترو » . وكانت مباريات « المجالدين » مقبوسة بالتاكيد من الاترويين ، وكانت تمارس أصلا لأغراض جنائزية . وبالتدريج ازدادت شعبية هذه المباريات ، وأصبح الامفيتاترو ، مع الحمامات ، أبرز المباني في الحياة الرومانية . وفي الامفيتاترو كان الرجال يقاتلون الرجال أو الحيوانات بالسلاح ، وكان المجالدون مجرمين محكوما عليهم ، أو أسرى حرب ، أو محترفين ، وينتمون الى مجموعات و « أسر » ينتمي كل منها الى مدرب ، يدرّب المجالدين والمبارزين lanista . وكان تدريب هؤلاء المقاتلين بشدة وجدية ضرورة لابد منها ، لأنهم يعرضون حياتهم للخطر كل مرة يدخلون فيها حلبة الصراع . وكان المجالدون ، حسب الفئات التي ينتمون اليها ، يستخدمون أسلحة مختلفة ، دفاعية وهجومية . وكان على المقاتلين من الوزن الخفيف أن يعتمدوا غالبا على خفة حركتهم ، مستخدمين الشباك والمطاردة .

وهناك أيضا متسلحون تسليحا ثقيلًا ، مثل الرميون (١) ، والسامينيت (٢) ، والتراسين (٣) . وكان بعض المجالدين يقاتلون على المركبات ، ويسمون وقد زاول الشرق الهيليني هذه المباريات الوحشية ، كما يتجلى في حوالي ثلاثمائة من النقوش والوثائق الأثرية عن المجالدين ، وجدت في الأقاليم الشرقية من الإمبراطورية . حقيقة أنه حدث خلال الألعاب التي نظمت تكريما لباتروكلوس أن عرض قتال مسلح بين أجاز ودويميدس ، وأن هذا الضرب من القتال المسلح كان يمارس في زمن ما . ومع ذلك فإن الإغريق كانوا قد أبطأوه ، ولم يعودوا إلى ممارسته حتى زمن متأخر كثيرا ، وتحت تأثير روما . وعلى أية حال فإن المتعة التي يوفرها صراع المجالدين ضد الرجال والحيوان لا يمكن اعتبارها ذكرى جيدة لليونان تحت حكم الرومان .

وبانتهاء العالم القديم ، وانتهاء التفسير المشوه الذي أعطى للمباريات الإغريقية اختفت الألعاب الرياضية من العالم الغربي قرونا طويلة ، ثم بدأت تظهر بالتدريج بعد العصور الوسطى . على أن الروح الأوليمبية لم تولد من جديد إلا في القرن التاسع عشر . وأقدمت بلاد العالم على أحياء المباريات الإغريقية العظيمة . وفي عصرنا الحاضر تغلبت الروح الرياضية في نفوس الناس . وعلى الرغم من انتشار الاحتراف نرى أن المثل الأعلى الذي وصفه الفلاسفة القدامى قد اكتسب من جديد حياة ومعنى . ولا تملك إلا أن نحیی حركة تنزع إلى استرجاع ماثرة من أعظم مآثر اليونان ، وهي روح المنافسة الحرة والمتعة التي يستشعرها الإنسان حين يناضل نضالا عادلا في سبيل الجسد ، في ساحة « الاستديوم » ضد خصم يحاول بكل قوته أن يتغلب عليهم ، ولكنهم ليسوا مع ذلك أعداء له .

الكاتب : ريمون بيلوخ

ولد عام ١٩١٤ . حصل على درجة الاجريقية في علم النحو والصرف عام ١٩٣٨ . عضو للمدرسة الفرنسية بروما ١٩٣٨ - ١٩٣٩ . مدير الدراسات بالمدرسة العملية للدراسات العليا منذ ١٩٤٩ . مدير أعمال التنقيب الأثرية للمدرسة الفرنسية بروما في بولسينا بإيطاليا من سنة ١٩٤٦ ، وكالاليتشييو دي رينو من ١٩٦٠ . له عدة مقالات وكُتب في النقوش والآثار ، والتاريخ الديني لإيطاليا القديمة

الترجم : أحمد رضا

مدير الإدارة العامة للشؤون القانونية وانتمقيات بوزارة التربية والتعليم ، ومنتخب بمجلس الدولة (سابقا) . قام بترجمة حوالي عشرين كتابا في الفنون المسرحية والقانون والفنص والآثار .

(١) الرميون ، مجالدون رومانيون ، مسلحون بحدود ، وخوذات ، وميوف : المترجم

(٢) السامينيت : شعب إيطالي من جنس سايني ، امتصته روما في القرن الثالث قبل الميلاد : المترجم

(٣) تراسيا : إقليم في شرق أوروبا ، موزع بين اليونان وتركيا وبلغاريا : المترجم



المقالات في كلمات

المتاحف بمفهومها الحديث منشآت علمية ثقافية فنية ، قومية وعالية ، ظهرت أول ما ظهرت بأوروبا في القرن السابع عشر ، ثم انتشرت وعمت بلاد العالم كلها ، وتنوعت حتى أصبح لكل فرع من فروع المعرفة متحف ، ولكل نشاط انساني متطور متحف ، وأصبحت المتاحف مراكز للدرس والبحث والتثقف .

وظهر أخيراً فن يهتم بإدارة المتاحف وتنظيمها وتنسيقها حتى تحقق الأهداف المرجوة منها ، ويعتمد ذلك على أصول علم النفس والاجتماع والتربية والبيئة وغيرها ، ويستعين بالوسائل والأساليب العلمية الحديثة في العمارة والأفشاء والاتصال والاعلام .

وفي هذا المقال يعرض الكاتب النظريات الحديثة في هذا الفن ، فن « المتاحف » ، والأسس التي تقوم عليها ، والوسائل التي تستخدمها ، والأهداف التي تتغياها ، والتنظيمات التي تستعين بها لتحقيق مآربها ، ويقدم لنا المقال نماذج من متاحف حديثة طبقت بنجاح هذه النظريات والأساليب ، في بلجيكا ، وبولندة ، وفرنسا ، واسبانيا ، والولايات المتحدة وكندا ، ويولى الكاتب اهتماما خاصا بمهمة « مراكز الفنون » ، والوحدات المتحفية ، والفرق القائمة بتنسيق أنشطة المتاحف الدائمة والمؤقتة والمتنقلة ، كما يبسط بالشرح والتحليل مشروع المشاركة الجماهيرية في الأنشطة

التحفية، والفرق القائمة بتنسيق أنشطة المتاحف الدائمة والمؤقتة والمتنقلة وفك رموزها ، وتأهيل التلاميذ والطلاب للدراسات التحفية العلمية والعملية أما فنون عرض المنجزات الحضارية في المتاحف فقد لقيت عناية من الكاتب بالشروح والتحليل النفسي الجماهيري ، وضرب الأمثلة بأنجح المتاحف الحديثة وبخاصة في الولايات المتحدة وإسبانيا ، وأبان أن أهم ما يتعين تحقيقه في المتحف هو توفير المناخ الزماني والمكاني الذي يتيح للزائر الاتصال بالمادى والروحي بالمعروضات الأثرية والعلمية والفنية، دون أن يشعر ، وهو أمامها ، يتأملها ويفكر في كنهها ، بأنه حبيس المكان الذي هو فيه . بل يشعر في الوقت نفسه بأنه طليق ، متحرر من كل قيد ، يستمتع بما يشاهد ، وأنه في حاجة إلى تكرار الزيارة ليستمتع ويستزيد من الاستفادة .

ولا يفوت الكاتب أن ينوه في خصوص فن « المتاحف » هذا والمشاركة الجماهيرية بأهمية الاستعانة باللغة العامية ، لغة الشعب الدارجة ، والحوار المفيد بين الوحدات التحفية ، والأفراد الزائرين ، وتزويد المتاحف بوسائل الشرح السمعية والبصرية ، والكتاتيب ، والمكتبات ، وتكليف مراكز الفنون باستخدام تقنيات الصيانة والحراسة ، والعرض ، وتطوير طرق حفظ وعى الجماهير ، وترغيبها في زيارة المتاحف .

« لا وجود للرمز ، الآن ، الا حين يشيع بين الناس .

فردينان دو سوسير

ان إعادة التفكير في موضوع تنظيم المتاحف الذي انبثق في حوار عام ١٩٦٨ قد أدى الى نتيجتين إيجابيتين . فاذ ثبت أن « فن المتاحف » لابد أن يتجاوز اهتماماته التخصصية الضيقة فقد أصبح هدفه المباشر دراسة شروط المشاركة الجماعية في أعمالها . هذى هي النتيجة الأولى التي لا ينكرها أحد منذ الآن ، والتي تتمشى مع ارتقاء مفهوم الثقافة بالمعنى الذي أشار إليه ما يكل دوفرن ، اذ كتب : « ضياع الفن يشير الى عودة حضور .. حضور يمتد الى الإدراك البدائي .. موضوع يتحد مع الشيء في متعة فورية » .

وتحت ضغط الحاجات الشعبية التي لم تلق الى الآن الاهتمام الكافي يتعين ادخال العمل الفني في نطاق أوسع بكثير من نطاق علم يتخصص في حفظ الأشياء ووقايتها . خلة عريضة جدا ، لا تهدم بأية حال المكاسب السابقة ، فالتوسع بالاسهام الجماعي يزود أهداف « فن المتاحف » ببعد جديد يتعين عليه استكشافه . ومع ذلك يجرى هذا الأحياء أمام أنظارنا . اذ يصبح مشروع فن المتاحف ، وهو يسعى لمسيرة الحياة اليومية الجارية ، المركز المنشط للمبادلات الرمزية .

وفي حين ينشر علم الاجتماع فكرة المجتمع باعتباره نظاما رمزيا كاملا فان العمل ذا الطبيعة الأثرية أو التاريخية أو الجمالية يشبه في النهاية رمزا مشحونا بالدلالات اللفظية . ومن ثم يصبح أداة جماعية متميزة للاتصالات الرمزية .

والممارسة المتحفية ، باعتبارها مركزا للمشاركة الجماعية ، تفيد في تطوير وظيفة جديدة ، مضمونها حل الرموز المتعلقة بالموضوع الثقافي ، وهي تحتاج الى مجال مهيأ خصيصا لتيسير هذا العمل ، وهذه هي النتيجة الثانية التي انتهى اليها الحوار في أساسه .

ومن ثم كان هذا التطور المزدوج للممارسة المتحفية ، التطور صوب مشاركة شعبية في حل أكثر الرموز القبلية تعقدا ، والتطور نحو ابتكار ترتيبات مكانية تتيح هذه المشاركة . وعلى هذا يجب على « فن المتاحف » الحديث أن يطرح للتداول رموزا ، تحدد نوعية العلامات فيها نوع الدراسة والممارسة في المستقبل ، وهذه العلامات هي بعض مظاهر قراءة اللغائي واستبطانها ، وباختصار يمكن تمييز عقدة المشكلة المتحفية باستخدام وسائل الاتصال في خدمة الغاية الرمزية .

ليس من المستغرب اذن أن تحدد نظرية الاتصال مجرى التفكير في أهداف « فن المتاحف » المتفتح على المشاركة الاجتماعية . وفي رأينا أنه يمكن صياغة المشكلة كلها حسب هذه النظرية ، وعلى ذلك فان نظرية الاتصال هي التي تصادفها في هذا الخصوص ، وقد زادها ثراء تفسير « جاكوبسن » اللغوي . ويمكن معرفة

السبب في ذلك ، فجاكوبسن ، وهو يصف عملية نظم الشعر ، يفتح الطريق لعالم الرموز ودينيا الجمال اللذين يمكن اعتبارهما هدف مشروع فن المتاحف ذي للمشاركة الجماعية الذي يجب ايجاد وسيلة لتحقيقه .

وأخيرا نجد ، بإعادة توزيع مهام التحاق على وظائف الاتصال الستة ، أن المعالجة التي نحاولها هنا تحقيقها لا تشير إلى أي من المهام التي اعتاد نظام « فن المتاحف » أن يحددها ، فهذه المعالجة تقوم على روابط جديدة تمرزها المشاركة الجماعية .

لنعرض الآن بشيء من التفصيل المتتالية الرئيسية التي تحكم هذه الصفحات : وظائف الرسالة ، والتقنين ، والاستقبال ، والاتصال ، والاسناد ، والنشر . ولا تنحصر هذه المتتالية تحت تسمية واحدة ، ولكنها تحاول أن تملئ مشروع المشاركة الجماعية تبعا لعناصر الاتصال الضرورية ، مقتفية أثر النموذج الذي زودتنا به نظرية الاتصال .

وعلى ذلك فإن المشاكل المتعلقة بدراسة منجزات الحضارة ، من وثائق ، وأعمال فنية ، ومنتجات النشاط الانساني ، وفك رموزها ، هي أساس موضوع فن المتاحف ، وسوف نرى في البداية أن نظرية الاتصال تعيد إليها أبعادها الأساسية خلال فكرة الرسالة ، معززة بهدف أسطاطيقي (جمالي) - كما رأى جاكوبسن - من اللحظة التي ننظر فيها إلى الصفة الرمزية في العلامة .

ورجل الشارع هو المدعو الآن للاشتراك في تحقيق هذه الغاية . ولكن رجل الشارع قد اعتاد المظهر الصافي البسيط للصورة ، لذلك فمن الضروري إعادة تنسيق لفته المحدودة وتوجيهها بالتدرج نحو ادراك كنه الرموز . وبهذه الطريقة يمتد مشروع المشاركة في فن المتاحف بخطوات دقيقة حتى يشمل تقنيات جماعية ، وهذه مهمة معقدة تؤدي إلى مشكلة شبه اجتماعية ، تزودنا فيها وظيفة « ما وراء اللغة » بالأداة المشحونة النافعة .

وعلاوة على ذلك فإن الثورة الثقافية لا تكمن في ظهور الاتصالات الجماهيرية فقط ، وإنما أيضا في رغبة الأفراد في المشاركة في النشاط الثقافي . وسوف يواجه فن المتاحف هذه الحاجة إلى الأصالة في تفسير العلامات من خلال المشاركة ، طبقا لفكرة الاستقبال التي تمرزها نظرية الاتصال اللغوي وتتضمن معانيها السيكولوجية باسم « الوظيفة النزوعية » .

ولننظر الآن إلى الجمهور وهو واقف أمام منتجات الحضارة ، وهي ليست خافهة بآية حال ، بل إنها على العكس تستحق احتراماً متزايدا ، وهي على مستويات شديدة التنوع ، يجري عندها تبادل العلامات خلال اتصال تحدد ظلاله مقدما الوظيفة « المظهرية » .

وأخيرا نتجح الابتكارات بدورها عن استجابة مدير مركز الفنون وفكرته للعلامات التي تشكل وظيفتها التعبيرية أو العاطفية تحليلا أساسيا ، بذلك الأسلوب الشخصي الذي يصدر عن مفهوم للاتصال مصوغ حسب رابطة الشعر التي لا ينضب لها معين . كما نجد في فكرة جاكوبسن .

تلك هي المراحل المتعاقبة لبحثنا هذا ، والتنظيمات التي تقابلها ، بحث قائم على أساس تخطيط اتصال ، يمكن أن يصاغ على أساس رياضي . وفي تصورنا نظرية متحفية تتيح الاشتراك الجماعي في نشاطها ، ومرونة ، ان لم يكن على أساس علمي تلم فعل الأقل على أساس عقلاني في كل من جوانبها التطبيقية . ولم يزل ايداء الرغبة في المشاركة الجماعية - مهما كانت المشروعات متنوعة وسخية - عملا يمكن للتفكير السليم المنطقي أن يتوسع فيه .

كلمة أخيرة في متاهتنا هذا : اننا نعتبر أن الفضل في الابتكارات المتحفية التي إشرنا إليها خلال بحثنا هذا إنما يرجع إلى فرق الخبراء البارعين الذين يضطلعون بها ، وهم يدعمون هذه المعالجة النظرية بنشاطهم المتأني ، المستنير ، المستنبط ، الذي يسعدنا أن نعرضه على قرائنا ، مهما كانت صلته بموضوع بحثنا .

مجال للقراءة وحل الرموز (الوظيفة الجمالية)

تقوم هذه الخطوة المتحفية على رسالة واضحة ، فهناك أشياء تتطلب مكانا وزمانا خاصين لاكتشاف ما تمثله وترمز اليه - عن طريق الملاحظة والاستبطان ، ولاتاحة المشاركة بالتأمل - أشياء يشعر الانسان أمامها « أنه المالك لتطور طبيعي » كما يقول سينجلر . هذه الأشياء تحتاج بالضرورة إلى حيز مكاني يتيح التأمل من أجل فك الرموز ، وهذا نشاط عقلي له قيمته . مثل هذه الأشياء موجودة بلا شك ، فالحياة الاجتماعية تتميز بابتكار العلامات وتفسيرها . وتتميز نوعيتها بهذه الابتكار وهذا التفسير فقط ، وبهذا أيضا تنبع الثقافة - باعتبارها مجال ابتكار العلامات وتفسيرها - من سياسة التحرر الاجتماعي ، وأكثر من ذلك من ممارسة هذا التحرر

نضرب مثلا لذلك : التصوير بالزيت . فالتصوير بالزيت اختراع أوربي غربي ، وأسلوب تعبيرى أصيل ، يرجع إلى بضعة قرون قليلة ، ويتطلب لا العناية اللازمة لحفظ الصورة فقط ، وإنما يستلزم أيضا أدق وسائل المعالجة ، والصورة الزيتية توقف أعلامنا ، وتسترجع في الذاكرة أخطر المفارقات ، وتفقد التأمل . وهي أخيرا تعادل - في عالم الإدراك البصري وبصورة مبهمه « موسيقى الفرقه » الغربية على حد تعبير سينجلر . والتصوير الزيتي الغربي ، شأنه شأن رباعية بيتوفن ، يحتاج إلى حيز مكاني ، فترة داخلية ، يتجلى خلالها . فلوحة بروجيل « سقوط إيكاروس » في تنسيق حديث لها بمتحف « الفن القديم » قد حظيت بهذه الصيانة المكانية والزمانية ، فلي إحدى الحوائط الفسيحة بالقاعة المخصصة لهذا المصور علقت هذه اللوحة وجها .

ويتطلب الاستخدام الشعبي لكل هذا الحيز المكاني والزمني الذي تتفدى به خبرائنا وتتعفن في الحياة النشطة فترة تأهيلية . وعلى هذا فإن ممارسة فن تنسيق المتاحف تتطلب بوجه خاص تسهيل هذا المطلب ، وخلق الظروف التي تتيح هذه الممارسة ، ودراستها دراسة علمية .

وفن العرض هو الموضوع الخاص بالدراسة التي يقدمها معهد تعليمي عال . بوارسو . والحقيقة أن العرض يشكل ، في نطاق منهاج للثقافة الشعبية ، الأدوات الأولى للتأهيل ، ان لم يكن للمشاركة في منجزات الحضارة .

فى البداية تستخدم لغة عامة الشعب (وظيفة ما وراء اللغة)

فى البداية يتحلى مركز الفن الى الجمهور العريض بلغته الخاصة ، ويستخدم قواعد رؤية ألفت الصور المنتجة صناعيا . وسوف يجد رجل الشارع ، عند استقباله ، والتحدث اليه باللغة التى اكتسبها واعتادها ، « ساحة متعددة الوسائل » حسب عبارة هنرى فان لير الذى كتب فى هذا يقول : « ما هو الحاضر ؟ انه الابتكارات الناشئة عن البيئة الحاضرة، وعن وسائل الانتاج الحالية ، وهى : الطباعة على الحرير ، والتصوير الفوتوغرافى ، والصور ٨ ، والفيديو الخفيف الوزن ؛ والكشافات ، ومنظمة مهندس الصوت ، والسينما ، والماجيتو سكوب (مكشاف المغناطيسية) ، والدائرة الانتقائية ، والبنظر الفوتوغرافى ، الخ . هذا هو المفهوم الذى لم يزل يحكم انشاء الأجهزة فى « يوبور » بباريس .

واذ يربط الجمهور العريض على هذا الوجه بحاضر ذى آفاق متسعة فانه « يتسلى » بالمعنى الذى يقصده « بسكال » بهذه الكلمة ، ولكن ليس كل التسلية ، فهو اذ يفتن بدلالة العمل الفنى توقظه معاينة أدق « للأشياء المعروضة » من اللعبة النرجسية المستمرة التى يؤديها الانتاج الآلى للصور . وتشكل « الساحة المتعددة الوسائل » فى هذه اللحظة مجرد وسيط يملك عمليات تخلق فرصة للاختراع . وانتاج علامات ورموز هى الغاية الحقيقية لفن تنسيق المتاحف .

هذه الوظيفة ، مقترنة بعادات اجتماعية ، هى المتوقعة من المشاهدات الفردية . وحفلات الكوكيتيل ، والبلاغات الصحفية ، والعلاقات العامة ، والدعاية لنشسر المعلومات على جمهور غير مكترب ، ثم دعوة هذا الجمهور لمشاهدة الأعمال المعروضة . واكتساب بعض الخبرات .

واللغة العامة تجذب دائما انتباه مدير مركز الفن ، وتدعوه للتفسير ، وهى ظاهرة ايمائية تمثيلية ، وأنماط مستحدثة تنشر صلة ، وحساسية ، وتلقائية . اللغة العامة تجذب انتباه الجمهور العريض ، وتنشر أساطيره اليومية ، ومن ثم يجب تعلم مفردات هذه اللغة . وثمة بيداجوجيا (علم أصول التدريس) بسيطة تحفز التعلم عن طريق المحادثة ، والمشاركة « دون تورط » ، لأن نمط الحياة الشائع ، فيما وراء استخدامه كمؤشر اجتماعى ، انما هو رمز شائع . أما فننا ، فن تنسيق المتاحف ، فانه على العكس من ذلك يستهدف المشاركة فى استنباط الرموز ، وهو التعبير الباطنى لنتاج ابتكارى .

وهكذا تقام الآن المعارض المتنقلة بسرعة مراكز الفنون فى الغالب ، على أساس الحوار الذى يجرى فعلا مع الجمهور العريض . وليس معنى ذلك مسابرة تطور الأفكار والاهتمامات الحديثة الشائعة ، وانما تعزيز مضامينها الجمالية والأخلاقية . والفلسفية بتأثير العلاقات والتباينات والتحولات ، وأخيرا عرض تلك السسمة البطولية فى الحياة المصرية التى كان بودلير أول من أشار إليها .

المشاركة الجماعية ، الحضرية والاقليمية (الوظيفة النزوعية)

وهكذا فمن طريق المشاركة الفعالة ، سواء بفك الرموز أو استيطانها ، تتجنب ساحة العرض تماثل العلامات وتشتتها ، أى تتجنب التوالب الثابتة العقيمة ، والعادات الشائعة المتكررة .

نكرر القول ان هذه المشاركة يجب أن تكون موضوعا لتقويم مستمر . وقد وضعت ادارة المتاحف صيغات معروفة ، نذكر فيما يلى بعضها :

فثمة قسم تربوى ملحق بفريق تنسيق المتاحف ، يتولى بصفة مستمرة متابعة الخطط والمناهج الدراسية بمختلف مدارس المدينة أو المنطقة ، فيما يتعلق بموضوعات مركز الفنون . ويحاط المعلمون علما ، فرادى ، بصفة منتظمة ، بكل ما يمكنهم استخدامه من هذه المجموعة بالنسبة للموضوعات التى يتولون تدريسها . وعندما تقوم الجماعة المدرسية بزيارة المتحف تفعل ذلك فى اطار من البحث والاستعلام والاهتمام الشخصى المتزايد . ولقد شهدنا مثل هذا القسم (التربوى) وهو يعمل فى « متحف برشلونة التكنولوجى » . كان سلوك الأطفال أثناء الزيارة جادا ، وبقى الصلة بموضوع الزيارة ، كاشفا عن جو سعيد يتبدى فيه أثر الاعداد السابق فى الفصل . ولا حاجة الى القول بأن مكتبة المتحف مفتوحة لصغار الباحثين . بل ان هذه المكتبة تؤدى مهمتها على أحسن وجه . ويتسع مجال نشاط هذا القسم (التربوى) باستمرار ، فالاضطلاع بمثل هذا المنهج يتيح الفرصة لتنظيم أعمال الورش ، والمحاضرات ، ولقاءات المدرسين ، ومختلف شعب سكان المدينة المرشدين والمجموعات المهنية ، والمستخدمين ، والعمال ، والاتحادات ، وجماعات أوقات الفراغ ، والأنشطة الثقافية ، الخ .

غير أن عنصر المشاركة يتيح مزيدا من الأنشطة المتعلقة بإدارة المتاحف نذكر من بينها دعوة الجمهور العريض للاسهام فى عمليات التفتيش من الآثار ، والرحلات الأثرية التى ينظمها مركز الفنون .

عندئذ يتطلب الأمر تشكيل فرق من المتطوعين الذين يلقون تأجيلا نظريا وعمليا بإرشاد الوحدة المتحفية . ويطبق هذا المبدأ فى دير « الدون » بسيبانت ايدزبالد بلجيكا . وهذه الفرق دولية ، وتجمع طلبة وأفرادا من الراشدين من جميع أنحاء العالم . أما موقع أعمال الحفر فانه شبيه بالمتحف . معنى ذلك أنه فى أثناء العطلات تنتاب الوحدة المتحفية موجة عامة نشيطة من الاهتمامات والتفاعلات التى تنتقل الى الزائر القادم ، تجذبه وتحجزه . فمتحف دير الدون يستقبل كل عام أكثر من مئة وخمسين ألف زائر ، أى أكثر مما يستقبله أى متحف بلجيكي آخر .

وفى الوقت الذى يرى فيه البعض نوعا من التناقض بين المهام الخاصة بصيانة المتاحف والمهام الخاصة بتطويرها نعتقد أننا اكتشفنا من جهة أخرى حلا وسطيا يتمثل فى محاولات المشاركة الجماهيرية وهناك حلول أخرى أكثر طموحا . ونحن هنا نفكر من وجهة نظر سياسية ثقافية فى اهتمام مركز الفنون بتلك الأنشطة المكرسة لفهم الطبيعة وصيانتها . ونشير فى هذا الصدد بنوع خاص الى اقتراح قسمه كلود ليفي شتراوس ، يربط به مركز الفنون والوحدة « المتحفية » بالحركات التى تنفيا تجديد الأحياء القديمة أو حمايتها ، وأنشطة تلك « فئسقات البيولوجية » .

أو الأنثروبولوجية الصغيرة ، ، والمتنزهات والحظائر العامة التي سوف تحيط بالمطقة التي تختم المدينة الحديثة الكبيرة .

وثمة مثال - ولو أنه « يوطوي » ، ورغم معقوليته - لوحظ وهو يطبق في متنزه بيالوفيزيا القومي ببولندا . فهناك وحدة متحفية تضم قسما لدراسة البيئة ومركزا للسياحة والصيد . وتعمل هذه المجموعة بروح المشاركة ، وتحصل على نتائج ايجابية فالسائح يعيش في مناخ من الفضول العلمي والجمالي حسب ميوله ، ويستطيع الشخص الواسع الاطلاع اثناء وجوده في المنشأة أن يتخفف من عمله دون أن يهمله كل الاهمال . والصيد الذي لا ينفك يقتنص الحيوان يعطى فكرة عن التكوين البيئي الذي يحى هوايته ، حتى يفهمه ويراعيه .

والأمر الأكثر غرابة بالنسبة للجمهور الأوربي هو أسلوب المشاركة الفعال النموذجي الشائع في القطاع المتحفي بالولايات المتحدة وكندا . ففي كل سنة تستقبل متاحف الولايات المتحدة بضعة ملايين من الزوار ، وبين ١٩٦٥ و ١٩٧٦ أنشئت هناك ثلاثئة متحف ، كما تقول الإحصاءات الرسمية . والأغلبية العظمى من هذه المنشآت ثمرة التمويل الفردي . ولا شك أن الإعفاءات الضريبية تفسر جزئيا هذا النمو ، فالكثير من هذه المنشآت لا تكاد تهتم بشيء خلاف الفولكلور . ويمكن أن نستخلص عبرة من هذه الظاهرة ، فعلى المتاحف الاوربية ، أسوة بالمتاحف الأمريكية ، أن تشرك الجمهور العريض في مشاكلها الادارية ، وكذا في مشاكل تقنيات الصيانة المتحفية الواقعية . وهذا شكل آخر من أشكال المشاركة التي لن تقابل بعدم المبالاة اذا عولجت بذلك . ومتحف بيكاسو ، ومنشأة ميرو ، وكلاهما في برشلونه ، وكذا منشأة « ميفت » في سنت بول دوفنس ، كلها من استثمارات الأفراد والجماعات ، وهي ناجحة نجاحا حقيقيا . ويمكن في هذا الخصوص أن نأخذ في اعتبارنا العوامل الثقافية والسلوكية التي تفسر هذه الظاهرة في الولايات المتحدة وكندا . ففي صميم التحول الحضري في أمريكا الشمالية أصبح القطاع المتحفي هو المرجع الأساسي للمشاركة في منجزات الحضارة بالنسبة للأفراد الذين قد يضيعون - بدون هذه المنجزات - في الجماهير الحاشدة المجهولة الهوية ، ويضيعون الى الأبد في السيل الدالحق من وسائل الاتصال الجماهيرية .

وليس من شك في أن مدن أوروبا أقل موضوعية أو تجردا من مدن الولايات المتحدة والسياحة فيها ليست متروكة للاستهلاك وحده . ولكن هذه المزية سوف تتناقص بانتشار مجتمع المستهلكين . وتميل الوحدة المتحفية الى أن تصبح مركزا لتفهم مشاكل البيئة تهما نقديا ، وتكون هي المركز المحتمل لجميع المعلومات والاستفسارات والدراسات ، ان لم تشمل كذلك الأعمال المتعلقة بالمشاكل الثقافية والحضرية والاقليمية الخاصة بالجماعة التي تخدمها هذه الوحدة ، ومدبرو مراكز بحماية البيئة ، وتشجيع قاداتها ، وشرح الخطوات التي تتخذ لصيانة نوعية الحياة . وفي مقدورهم أيضا أن يفعلوا ما هو أحسن من ذلك : أن يستمعوا أماكن للقاءات والاجتماعات ، وييسروا الحصول على المعلومات من مصادرها الاصلية ، ويشجعوا لقاءات العلماء لاجراء البحوث العاجلة .

يمكن تطبيق كل هذا في أوروبا . أما بالنسبة للبلاد النامية فان لهذه المهام

أهمية ملحة جدا . وفوق ذلك فإن أماننا ، في عصرنا الحاضر ، آخر فرصة للدراسة المجتمعات البدائية في بيئتها الحضارية الأصلية . أنها مهام ذات طبيعة نوعية عاجلة تتطلب دراسة ذات أهمية قصوى بالنسبة للأنثروبولوجيا .

معالجة ، وخطة بصرية

(وظيفة نظرية)

تضطلع الفرقة المتحفية اذن بمهمة المساعدة والتيسير فيما يتعلق بشؤون العرض . ولم تعد متعلقات المتحف ، كما نفهمها الآن ، مرتبطة بأمر حراستها فقط ، وإنما تتصل أيضا بقدرتها على حفظ الطاقات التفسيرية لدى الجماعات الحضرية التي تشعر فرقة المتحف بأنها مرتبطة بها على طريق نشاطها .

لقد أشرنا مرارا الى كلمة « تنظيم المتاحف » ، ونعتقد أنه في مقدورنا الآن أن نميز وظيفة خاصة بها : جعل المجال المتحفى مركزا للاتصالات الخاصة بتفاعل رمزي متناسق . ان عرائس الشعر تجسد القدرات العقلية في أوجها ، ومن الصواب أن تكون المساحة المخصصة لأعمال من هذا القبيل مضمارا تمارس فيه القدرات الحسية والفكرية بحماسة وميل الى مراعاة الدقة في العمل .

ومتحف أولمبيا الجديد الذي افتتح في صيف ١٩٧٢ قائم بصورة واضحة على أساس هذه الخطة . فتمتد سائر من أشجار الغاز والصنوبر يحجب المتحف من موقف السيارات ، وهو ساحة فسيحة فضاء . ويستقبل الزائر في فناء مساحته بين خمسين ومئة متر من المرات التي تقوم على جوانبها عمد رفيعة تحمل ظلة من الخرسانة . ويمتد هذا الممر بزوايا قائمة حتى يصل الى ساحة مرصوفة ببلاطات حجرية . وتنمو نباتات خضراء بين الحجارة ، وترتفع أشجار السرو بأشكالها القائمة في أجمات في الحيز المحجوب . وبهذه الصورة ينتقل الزائر دون أن يشعر من تلهيته المعتادة في يوم عطلة الى داخل إطار من التأمل الفكرى . أما مواد البناء فإنها مبنية : خرسانة مبيضة ، ورخام ، وصخر بركاني . وكل جزء من المبنى مصمم ليؤدي وظيفة خاصة ، فهو يستقبل الزوار ، أو يصون أو يعرض بعض الأعمال الهامة التي تضيف على الحياة بهجة . ويتسم الاثر الناتج من ذلك بالوضوح والبساطة . ويشد انتباه الزائر سمة فضائية نوعية ، وتذبل من مخيلته صور الأشياء التي تلهيه ، وتستيقظ فيه الحساسيات . ونظمت المباني التي تأوى المجموعة تبعاً لوظيفتها ، وأعدت المساحات المكشوفة بنسب متنوعة ، مع حساب درجات الاضاءة والسماع . أما المروضات فإنها مرتبة بتصميمات متنوعة ، تبعاً لتخطيط بصرى معين ، وحسب كل قاعة . وأما الفضاء المنظور الذي تتبدى من خلاله الأشياء فإنه يتطلب نوعاً من الاختيار . والنعامات التي تحمل المروضات وتواجه عيون النظارة إما شفافة ، من زجاج أو مرايا أو نيلون ، أو إطار من السلك والصلب ، أو قد تعرض على الاقطار في غير خجل ، من خشب غير مصقول ، أو حجر خشن ، أو حديد ويرى الشيء المروض ، بحيث يتحول الى شيء خالد .

وهنا يبدو الشيء المروض ، الذي أبدعته يد الإنسان ، من تراكوتا (طين نضيج) أو برونز ، أو رخام ، في أصالته ، مادة مشغولة بإيماة ، مصبوبة بإرادة ، مقدمة

لسائر البشر . وهكذا نعود من طوافنا فننتعرف على التحفة الفنية ، على المفامرة الخلاقة التي انطلق بها الإنسان الى الكون منذ عهد سحيق . ويعلم العمل الفني عن نفسه كتعبير ورمز ، ويجب أن يكون مفهوما بقدر الامكان . ولم يعد الأمر كما كان في قاعة العرض بالقصور عملا مشهورا يراد تزيينه ، أو كما في المتحف القومي مجموعة تحف يراد حفظها ، ولكنه أصبح طابعا ، أو دلالة ، أو لحظة في نشاط الإنسان يراد من خلالها استرجاع خبراته في الحياة الدنيا ، وفي ظروف الإنسان وقدرته على الابداع . وهكذا فاز حساسيتنا وذكاؤنا تستحثهما مهمة تفسيرية تتضمن انسانيتنا كلها .

مرة ثانية نقول ان الفضاء ، والنسق ، والمنصات الشفافة الخفيفة يقدر الامكان ، تعبر كلها عن هذه الاغراض وتعمل على تحقيقها ، وعندما يتحكم التصميم في المساحة التحفية فانه يتجلى في ابداع انجازاته ، فهو هنا في خدمة الرموز الصافية التي نريد بها اشياء تعمل بصورة رمزية ، وليست الا وسائط للتعبير عن الخيال التمثيلي أو النشاط الرمزي . وعندما يتركز الفكر بأمان شديد في الوثائق والمحفوظات والاشياء القديمة تصبح هذه الاشياء بؤرة للحواس المنبثقة ، والادراك المتيقظ ، وبالتالي الخبرة التي تصاحب طاقات المرء وطبيعته .

وبهذه الروح عرضت مجموعة الفن الاتروري في فيلاجوليا بروما . وبها لها من عملية دقيقة منحصنة . فاثاث المتحف كله يتكون من حجرات زجاجية شفافة وصغيرة . أما المنصات فهي مصنوعة من انايبب رفيعة من الصلب ، تزيد من طابع العرض الطبيعي غير المصطنع . ويبرز النحت الاتروري حادا وواضحا ، بخطوط كافية واحدة ، يرافقتنا من غرفة الى أخرى . وثمة تغيير بسيط ، يتردد ولكنه لا ينقطع ، يشق طريقه خلال فضاء القصر النبيل .

أما « فن المتاحف » في منطقة البحر المتوسط فانها امزوجة بإمكانيات ممتازة للتنسيقات الضوئية الطبيعية ، التي تفضل الاضاءة الصناعية . ويتبدى مثال لذلك في تصميم منشأة مرو ببرشلونة الذي وضعه المهندس المعماري خوزيه لويس سرت . ويضم هذا المبنى الذي افتتح للجمهور في عام ١٩٧٤ الكثير من المجموعات . ويدخل الضوء خلال فتحات بين العمد ، ويتوزع على أماكن العرض المكشوفة دون أن يقع منباشرة على اللوحات أو على الزوار . وفي موضع آخر يتاح للزائر أن يلقى نظرة محيطية عامة على النباتات الخضراء خارج الفيلا ، والنظر الطبيعي للمدينة ، خلال مجموعة من النوافذ التمسمة التي تفتح على فناء متوسط وعلى الحدائق المحيطة بالمبنى وهنا تنتج الشفافية لا من اثاث المتحف وحده ، كما في فيلاجوليا ، وإنما من الفكرة المعمارية نفسها . فالجدران الفاصلة المصنوعة من الحراسانة الخشنة السطح متصلة بعضها ببعض اتصالا متينا ، ومع ذلك لا يشعر الزائر عندما يدخل المتحف بأنه حبيس به ، وإنما يشعر بأنه ما زال على صلة بالمدينة ، وبالخضرة اللينة الحميلة في متنزه مونتيويك . أما أماكن العرض فانها مقصولة بأبنية حجرية مناسبة للغرض وبترتيب دقيق حتى يبدو مسار الطواف داخل المتحف كأنه قد صمم من غير حواجز وكأنه شارع عريض . فهنا نظام يقوم على عناصر معيارية بسيطة - أنواع مختلفة من متوازيات المستطوح - يتيح اجراء تكوينات كثيرة ومتنوعة ، قصارى القول أنها تتكون من مفردات بسيطة مستخدمة في « أجرومية » معقدة ، تخلق في كل لحظة

من لحظات التجوال شعورا بالحرية ، يشنّع في النفس غبطة وراحة ، والزائر حين يمعن النظر والفكر في المعروضات انما يتبع ميوله وخياله .

والغاية من منشأة جوان مرور أن تكون « مركزا لدراسة الفن المعاصر » ، وهي أيضا نموذج سهل ومناسب للمعارض المتنقلة والحفلات الموسيقية ، والدراما التجريبية . . . تلك هي فوائد الترتيبات القضائية التي يتيسر للمهندس المعماري أن يبدعها .

ولم تهمل وظائف الحفظ والصيانة بالمتحف . وإلى جانب أمكنة العرض يرتفع برج ثماني الأضلاع مزود من قاعدته حتى الطابق الثاني ، على التوالي ، بقاعة للسينما وقاعة للمطالعة ، ومكاتب الإدارة ، والمخازن ، وقاعة للاجتماعات ، ومكتبة معدة بنوع خاص كمكان للدرس والعمل . وقاعة لطيفة للاستراحة والانتظار متصلة بالحدائق والهواء . أطلق عن طريق شرفة مزججة .

وهكذا فمن خلال تحسين الظروف التي تدنو فيها من العمل الفني نشهد تطور عملية اتصال تنمو فكرتها المرة ، على غرار ما يحدث في الحياة نفسها ، عنصرها عنصرها ، في تناسب ، مع ازدياد مشاركة المتفتح .

الأبعاد الاجتماعية التاريخية لمُنجزات الحضارة (الوظيفة المرجعية)

تحفظ الصلات التي تربط المعروضات بالحياة التاريخية والاجتماعية والثقافية في أماكن منزلة حتى لا تضعف تأثير اللحظة التي يظهر فيها الشكل الأصلي الصافي وحتى لا تُلغى البدايات على فهم رمزه . وتتشكل الخلفيات التعليمية من لوحات تفسيرية ، ووثائق فوتوغرافية ، مزودة بوسائل بسيطة تيسر الاستفادة منها . نجد مثالا لذلك في متحف « الحرف والتقاليد » الفرنسي بقاعة بولونيا بباريس ، فثمة أكشاك مزودة بأجهزة سمعية بصرية تقدم شرحا اجتماعيا تاريخيا للمعروضات ، التي شهدها الزائر عند مروره في العديد من المجازات المضيق بين واجهات العرض . وبهذه الطريقة يبقى الإدراك الجمالي الفوري وفهم العناصر المادية للشيء المعروض سليمين لا يشوبهما أي معوق فكري في لحظة الاكتشاف أمام واجهات العرض ، ثم تقدم القرائن التاريخية الثقافية في نهاية الزيارة .

وقد بنيت قاعات العرض في هذا المتحف على الحافة الخارجية لقاعة بولونيا ، دون أن يكون لها اتصال بالقاعة نفسها . وفي رأينا أن الرغبة في تقديم الأعمال الفنية كرموز يطلب إلى الزائر حلها ، واستبعاد سائر الأغراض من الزيارة ، أمر مبالغ فيه . وليس من شك في أن الفضاء المتحفى لمتحف « الحرف والتقاليد » الفرنسي سوف يعد بحيث يقدم رموزا للفرجة والتفهم والدراسة في خاصيتها النوعية ، ومن ثم يتعين استبعاد خطوط الرؤية من كل ما من شأنه أن يلهيها ويشتتها . غير أن الاستسلام على هذا النحو لهذه الغاية انما يؤدي إلى ضياع رموز المشاركة الحضارية ، الرموز المتعلقة بجنورها الإقليمية ، والتنوعات الدقيقة في الضوء الطبيعي ، والاستسلام للاضواء الصناعية ، والضيق الذي تسببه الرتابة التي تنتج على هذا النحو ، وحبس النفس في مجال عار من الخيال . لم الحرمان من مناظر غابة بولونيا ؟ عندما تقع أشعة الشمس على صفحة مياه السين ، تنعكس ومضات من الضوء على نوافذ القاعة

الكبرى بمحتف اللوفر ، أليس من الخطأ صد هذه الومضات بحجة تحسين رؤية اللوحات ؟ ومن الضروري اعتراض التفاعل والتداخل (في نفس الزائر) بنوع من الحركة المطننة والتنوع غير انحسوس وسط درجات النشوة المتغيرة التي تخلقها الأعمال المعروضة التي يهمن التعرف عليها في عصرنا الحاضر . وعلى هذا يجب أن يتاح لنا تعيين الهدف « لتنسيق متحفى » يدور حول الوظائف الاتصالية الست في تنظيم مثل هذا التفاعل ، ويتيح هذا الهدف تجنب الاسلوب المبالغ فيه ، وذلك بالتعويض عن وظيفة بوظيفة أخرى ، وإتاحة المجال لبعض التعديلات .

الحوية المتحفية

(الوظيفة العاطفية)

وظيفة النشر هي أساسا من اختصاص مدير مركز الفنون الآن ، وأمين المتحف سابقا . وكما أن المجموعة تحتاج الى منظم مهمته تنسيق مختلف الأنشطة التي يتولاها الاعضاء فإن أنشطة مركز الفنون يجب ان تنسق بفكرة قيادية ، ما دامت هي مركز اتصال الرموز . هذى هي الوظيفة الوحيدة لتبادل الرموز . فاذا كان هناك أى ضعف في هذه الفكرة القيادية فإن الجهاز للمتحفى سوف يقل نشاطه خلال ضغوط بيئته تسيطر عليها النزعة الآلية والاستهلاكية ، وضروب الاشباع الشرطية التي تصاحبها ، وسوف يحرم الجمهور العريض من فرصة المشاركة بالمعاني في تراثه الفنى ، ويجب تدارك هذه الخطر قبل وقوعه .

وغنى عن البيان أن الأعمال الفنية ، وهي خلفية الرموز التي تعرض للدراسة العامة ، يجب العناية بحفظها . غير أن المدير « المتحفى » سوف يضطلع بمهمة إضافية وذلك بأن يعيد دوما تقدير الظروف التي يشاهد فيها الجمهور العروضات . وعلى المدير أن يحسن دوما طرق حفز وعى الجماهير ، وعليه أن يوفق بين حوارة واقتراحاته بشأن الجماهير وبين الحاجات والامكانيات لدى المجتمع الثقافى المكلف بخدمته .

وعلى ذلك فإن الانتقادات التي وجهت الى فرانك لويد رايت بشأن انشائه متحف جوجنهايم بنيويورك أصبحت غير ذات موضوع . فساحات العرض في هذا المتحف تتيح عرض خمسة لوحة فقط من بين كمية مخزونة من الأعمال الفنية تقدر بحوالى أربعة آلاف عمل .

ولكن من ذا الذى يعجز عن رؤية ثراء الأعمال المختارة ، وفائدة الجسدال والتفاعل المتجدد الذى يتيح هذا النظام لأمين المتحف أن يستخلصه . كما يتيح أيضا لجمهور مستمتع ، في عروض متعاقبة ، كأنها مباريات جديدة ، الأمر الذى يشجع الجمهور على تكرار الزيارات ؟

هذا هو أيضا الاتجاه الذى تتخذه المعارض المؤقتة ، وهي اليوم مجال تخصص مراكز الفنون . ولعل أهم ما في هذه الأنشطة هو وضع الفريق المتحفى وجمهوره موضع الاختبار عن طريق الحوار ، والعمل في كل الظروف على إبراز الاهتمام والطلب والفهم الذى يشارك فيه الجمهور بالفعل . ولقد أصبح الجمهور قادرا على الاقتراح بالأعمال التى أبدعتها العبقريّة الانسانية ، وذلك في حدود حساسيته وذكائه .

ان نبذ المتحف ، وأقصد النبذ التام ، كما قال في ذلك ماياكوفسكي ، يجب حرق المتاحف ، ، ليس الا تعبيرا عن نزعة عامة ، مرهونة بالمشاركة الجماعية ، ولكنها مجردة من الاتصال الحي الذي تتلاقى فيه مع الغاية الفنية . غير أن الاتصال ، والمواجهة العامة ، والبساطة البدائية ، انما هي مجرد كلمات وأحداث سطحية اذ لم تنتج خلال الحوار مشاركة ضرورية ، واذا لم تنجم عن اتصال يتم فيه تبادل الرموز عن طريق الاستبطان .

ان الأثر الفوري القوي لا يستنفد أهمية منجزات الحضارة ، وحتى أولئك الذين يستجيبون مباشرة للرغبة في مواجهة مجردة (للمعروضات) ، وعرض التماثيل في الخلاء ، ومعمار يتمشى مع انحناءات النحيز المكاني وتقوساته ، وللدراما المساوية وسط طقوس التضحية ، والمباريات العامة ، هؤلاء يحتاجون الى زمان ومكان منسقين بما تقتضيات الاتصال الصحيح ، وذلك لتعزيز عملية نقل الرموز . ان الجماعة البشرية لتجد في الرموز القبلية جذورها البدائية ، وقد انقشعت عنهم النسيان التي كانت تغشاها .

الكاتب : أدموت رادار

استاذ في المعهد العالي للهندسة المعمارية بسانت لوك ،
• وله مقالات عديدة في عديد من المجلات الفنية والتاريخية
البلجيكية .

الترجم : أحمد رضا

مدير الإدارة العامة للشؤون اللغوية والتطبيقات بوزارة
التربية والتعليم ، ومنتخب بمجلس الدولة (سابقا) . قام
بترجمة حوالي عشرين كتابا في الفنون المسرحية والقانون
والقصص والألغاز .

شبه

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي واسم الكاتب	العدد وتاريخه
* رجال من الحجارة إلى المنطقة القطبية بكندا بقلم : روجر كايلا	The Stone Men of the Canadian Arctic by Roger Caillois	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦
* مقال عن الأساطير السياسية الأساطير الموضوعة للثورة بقلم : أندريه ريزلر	An Essay on Political Myths : Anarchist Myths of Revolt by André Reszler	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦
* الألعاب الرياضية في العالم القديم بقلم : ريمون بلوخ	Sport in the Ancient World by Raymond Bloch	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦
* مراكز الفن ومشاركة الجمهور بقلم : ادموند رادار	Art Centers and Participation by Edmund Radar	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦

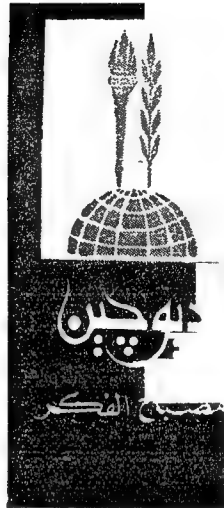
مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٠ نوفمبر سنة ١٩٧٧
١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٧٧
٢٨ ذو القعدة سنة ١٣٩٧ هـ

العدد التاسع والثلاثون - السنة الحادية عشرة

محتويات العدد

- هدف المعرفة
في العلوم والفلسفة والآداب
بقلم : هارولد براون
ترجمة : عبد الحليم كساب
- فرويد وفساد النوع
مبحث جديد
بقلم : جان - مارك ديوي
ترجمة : أحمد رضا
- هاملت
بين الانثروبولوجيا والتاريخ
بقلم : ادب . ر. ساندرز
ترجمة : أحمد رضا
- تدهور البوذية في العصور الوسطى الهندية
بقلم : ج. س. بوميرانتز
ترجمة : أمين محمود الشريف
- الصيد والغرام
بقلم : مارسيل ديتين
ترجمة : أمين محمود الشريف



رئيس التحرير : عبد المنعم الماوي

د. مصطفى كمال طلبه
د. السيد محمود الشديطي
د. عبد الفتاح اسماعيل
عشمان نوبيه
محمود فؤاد عمران
هيئة التحرير

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف
سعيد المسيري

هدف المعرفة في العلوم والفلسفة والآداب

يرى كثير من المثقفين أن الفلسفة لا تزال مرتبطة بأبحاث مدرسة فينا التي تسيطر على تطور النقد العلمي في القرن العشرين . ويؤخذ من نظرية الواقعية أن الآراء والمقترحات المكتوبة بلغة علمية هي وحدها التي قد تنطوي على معانٍ حقيقية .

وقبل نشوب الحرب العالمية بقليل اتجه تيار الفكر الفلسفي الرئيسي إلى ايجابية أكثر اعتدالا من قبل . وقد عرفت هذه الإيجابية باسم « التجريبية المنطقية » . وقد بدأت من فينا أول حركة خلاف في الرأي بشأن الإيجابية أو الواقعية وذلك نتيجة لنشر كتاب ألفه كارل بوبر بعنوان « منطق الاكتشاف العلمي » .

ومن مهام العلماء أنهم يقترحون ، ولكن التجارب قد تضالف اقتراحاتهم أو نظرياتهم ، ويؤدي فشل هذه المقترحات والنظريات إلى نبذها كلية . وما من عالم يستطيع أن يدعى أن نظريته سليمة بدون اختبار يبقى على الصالح وينبذ المالك . وللأخلاق نفسه فائدة تذكر ولا تنكر ، وهي أبعاد ما لا يصلح واستثناء البحث عن الصالح . ولذلك يستفيد العالم من أخلاقه كما يستفيد من نجاحه . ويقول بوران تاريخ العلوم زاهر بالنظريات الزائفة ، ولكنها على الرغم من ذلك مقبرة من النظريات ، لأن الرفض لا يجردها من السمة العلمية . ولقد استغرقت نظرية نيوتن للجاذبية عن المثل الكلاسيكي لهذا التطوير ، ولكنها تظت

الكاتب: هارولد براوت

مهندس مدني • حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٠ م
يعوم حاليا بتدريس الفلسفة في جامعة الينوا ، بالولايات
المتحدة الأمريكية

المترجم: عبد الحليم كساب

مصحح قديم • له مؤلفات عديدة في الرواية والفصة

عن مكانها لنظرية النسبية التي أوجدها انشتين • ولكن هذا لا يعني ان نظرية نيوتن قد اصبحت بسبب هذا الاخفاق معرضة للتجريد من وظيفتها كنظرية علمية ، كما لا يعني ان نيوتن ولا بلاس وغيرهما من العلماء قد فقدوا مكانتهم العلمية العالية ، وليس من المستبعد ان تفقد نظرية النسبية مكانتها لتحل محلها نظرية اخرى ، ولكن النسبية لن تفقد بذلك صفتها كنظرية علمية . ونحن لا ننكر ان نظرية نيوتن لا تزال الى اليوم تحتفظ بغالديتها ، وهي مفيدة لأنها تدع مجالا واسعا لاحتمالات في كثير من المجالات • ومن الجدير بالذكر ان قطر دائرة كوكب الزهرة يتغير ٤٠ مرة أي أكثر مما كشفت عنه الملاحظة ، كما يتغير قطر كوكب المريخ ستين مرة .. وهناك مشكلات لم يستطع كوبرنيك حلها ، فحلها جاليليو بطريقة لم يتوقعها كوبرنيك •

ولم يحدث قط ان أي نظرية قد رفضت رفضا نهائيا بعد البرهنة على أنها زائفة ، وذلك لأن اجراء المزيد من البحث قد يؤدي الى اثبات سلامتها من الشوائب • ولا يجوز التخلي عن أية نظرية من قبل المنور على نظرية أخرى تصلح لأن تحل محلها •

يرى كثير من المثقفين انه لا جدال في ان فلسفة العلوم لا تزال مرتبطة بأبحاث مدرسة فينا التي تسيطر على تطور النقد العلمي في قرننا هذا العشرين ، ويرون أيضا ان نظرية التجربة والملاحظة ما هي الا نظرية المغزى أو المعنى المشهورة التي تقول بان معنى الشيء أو مفزاه يتوقف على نتيجة اختبار ، وان كل ما لا يتم

تحليله وما لا يتحقق بتجربته معرفة مدى قيمته يجب اعتباره عديم القيمة والمعنى وهكذا نجد الواقعية بهذه الصورة محاولة لتكوين فلسفة علمية • ويؤخذ من نظرية الواقعية أن الآراء والمقترحات المكتوبة بلغة علمية هي وحدها التي تنطوي على معنى حقيقي • أما كل ما عداها فإن قيمته لا تصدو أن تكون قيمة عاجزة عن إظهار الحقيقة • وتؤيد الواقعية هذه الفكرة في حدود المعرفة العلمية التي تعتبر نظريتها من النظريات الضيقة نسبياً • وهي حدود بلغت من الضيق حدا جعل المداغمين منها يخاطرون بادراج الجزء الأكبر من الفيزياء في مجال غير العقول ، وذلك لأن عددا من عناصر الفيزياء يتمتع بقيمة علمية تعفيها من الاختبار (١) •

وتواجه النظرية الواقعية أو الإيجابية معضلة من المعضلات المنطقية فهي من ناحية تلك نظرية المعرفة المحتوية على مجموعة من المقترحات المتعلقة بطراز أو نوع الأيضاحات والشروح التي تقرر المعاني اللغوية • وهي من ناحية أخرى تتمتع بجمال ممتاز من مجالات التجارب التي نحصر على استخدامها لنعم آرائها ، وذلك فضلا عما تقدمه من شروح وإيضاحات ... ولكن ثمة تناقض قائم بين التقيتين من شأنه أن يفرض على النظرية الواقعية أن تختار بين أمور ثلاثة هي رفض معاني اللغة العلمية بزمها ثم تعديل فلسفتها تمديلا كلياً أو جزئياً ، أما الأمر الثالث التوفيق بين التقيتين مؤكدة بذلك أن الخلاف خلاف ظاهري لا قيمة له ولا وزن • ولقد اختار بعض الإيجابيين الأمر الثالث • وقالوا أن المقترحات العالية التي يقدمها العلم ليست مقترحات حقيقية بالمعنى الشائع ولكنها قواعد لأسلوب علمي فقط لا صلة لها بالمعنى الإيجابي ومتطلباته العسيرة • بيد أن معظم الإيجابيين آثروا ادخال تعديلات يسيرة على نظريتهم الخاصة بالمعنى كان من شأنها تخفيف قواعد التمهيص والاختيار حتى أصبحت مثل قواعد الطريقة التجريبية ، وحلت انجبرية تدريجياً محل المنطق الصارم في البحث عن سلامة النظريات أو زيفها • وما من أحد قد اختار الطريق الثالث الذي لا يعترف بوجود أية محتويات علمية في المقترحات العالية الملونة باللغة العلمية رغم احتمال حصولها على عدد من المؤيدين • ومن الناحية العلمية لم تشهد الإيجابية في مجال موقفها من المعارف العلمية سوى مقترحات إيجابية بشأن حالة معينة من حالات العلم ، وهي مقترحات عرضة على الدوام للمراجعة وإعادة النظر فيها على ضوء النقد أو الاختبار العلمي السليم •

وقبل نشوب الحرب العالمية الثانية بقليل تحول التيار الرئيسي للفكر الفلسفي بشأن المعرفة العلمية الى ايجابية أكثر اعتدالا بقليل من ذي قبل وقد « عرف باسم التجريبية المنطقية » ومن أجل فهم معنى هذا الاسم وهدفه فهما أفضل يجب الاستعانة بأساليب عديدة للبحث منها أسلوبان افتراضيان يتقدمان على غيرهما في هذا الشأن ، وأولهما هو أن المعرفة العلمية تعتمد على نتائج التجارب المحسوسة أي أن التجارب تسفر عن نتائج تؤيد النظريات أو ترفضها وتمتاز المعرفة في الوقت نفسه بأنها منبع النظريات ومصدرها • أما الأساس الثاني فهو يرشدنا الى وظيفة الفلسفة وهي أولا إخضاع العلم للتحليل المنطقي •

ويقتضى الأمر أن يكون للتدليل والبرهان منطق واضح سليم ، وإن يظهر بالتفصيل الدور الذي تؤديه السجربة في إبراز مفزى الإدراك حتى في مستوى استخدام الفيزيقا الحديثة له . (واطهارة أيضا في حالة الاستغناء عنه) . كما ينبغي تحليل التضرورات العلمية المنطقية التي تعتبر أساسية مثل التوضيحات والتنبؤات . ويعنى تأييد هذه الطريقة التجريبية المنطقية العمل لحل هذه المشكلة والاستعانة على حلها بوسائل المنطق الرمزي ونظرى الاحتمالات والمعرفة المستمدة من التجارب التقليدية . ولقد عالجت في موضوع آخر (٢) المحاولات العديدة التي أجريت عليها ويكفى أن أشير إلى أنه لم يكتب لها النجاح حتى الآن ولكن نخبة من العلماء والفلاسفة مازالوا يحاولون العثور على الحل المنشود .

ولقد بدأت من فيينا أول حركة انشقاق أو خلاف في الرأى بشأن الإيجابيات وذلك نتيجة لنشر كتات ألفه كارل بوبر بعنوان منطق الاكتشاف العلمي ، (٣) . ولقد أبى بوبر على مشلركه الإيجابيين من أنصار المدرسة القديمة في بعض النقاط ، ولكنه تميز برفضه نظرية المعنى التي أنشئت من أجل الإيجابية على أساس التمهيس وانزاجة . ويرجع رفضه هذا إلى أمرين ، أحدهما أنه رفض أولا الرأى القائال بأن نظرية المعنى نظرية أساسية للفلسفة ، وقال أنه إذا كان هناك فارق بين العلم وسائر التعاليم الأخرى فإن هذا الفارق لا يعنى أنه علامة للتمييز بين المعنول وغير المعقول في الكلام . وقال أيضا أن لغة علم من وراء الطبيعة ليست لغة علمية ولكنها رغم ذلك لا تقل عن غيرها معنى ومفزى حتى لفائسة العلم نفسه الذى كثيرا ما كان هذا المفزى مصدرا جوهريا للإبلاء اليه ومستودعا للأفكار . ولقد كان علم الذرة منذ عهد قريب نسبيا لا يزيد على كونه نظرية من نظريات ما وراء الطبيعة ، ومع ذلك فإنه كان ذا أثر حاسم فعال ومفيد غالبا في تطوير الفكر العلمى وما هذا إلا مثل من الأمثال في هذا المجال . ويرفض بوبر أيضا الفكرة القائلة بإمكانية توكيد النظريات العلمية . ولكن يجب علينا أولا إزالة ماحدث من بعض سوء التفاهم ، وذلك بالتنبيه إلى أن ما يقوله الإيجابيون من أنه من الممكن اختبار النظريات فأنهم يعنون بهذا القول أنه يمكن بالتجربة إثبات صلاحيتها أو انكارها . ولكن بوبر يرى أنه إذا أمكن بالتجربة أنكار صلاحية النظريات فإنه لا يمكن إثباتها بالملاحظة أو التجربة والاختبار . ويقول أن كل مراجعة تجريبية تنطوى على استدلال أى على استنتاج أشياء محددة من أشياء عامة . أما هيوم فيرى أنه لا قيمة منطقية لهذا الاستدلال . ومن جهة أخرى فإنه ما من برهان عقلى وسليم منطقيا لا يسمح بالانتقال من معانة حالة ما واقعية في مجال الظاهرات الملحوظ إلى الاستدلال على اقتراح عالمى يمكن اعتباره صحيحا إلى حد ما . وعلى أى حال إذا كان الافتراض الذى نحن بصدده محتويا على نص بتوقيع حدوث ظاهرة ما في حالة تجمع شروط معينة أو توقع عدم حدوثها ، فإن التفكير الاستنتاجى يسمح عندئذ باتبات خطأ الافتراض وزيفه . ويبدو البحث العلمى في هذه الحالة ونتيجة لتطور الأمور بعيدا عن الصواب ، فالعلماء يقترحون ، ولكن التجارب قد تسفر عما

(٢) كتاب جديد تحت الطبع بعنوان : فلسفة العلم الجديدة .

(٣) منطق الاكتشاف العلمى : تأليف كارل بوبر ، وقدم له ج. مونود ، وترجمه قسطن دوتز

بخالف اقتراحاتهم او نظرياتهم ، ويمبارة افضل يحاولون تعزيز نظرياتهم ونجاحها في التجربة بعد التغلب على الصعوبات وتخطي العقبات ، ويحن لهم التمسك بها والإبقاء عليها طالما استطاعوا تعزيزها ولكن هذا كله لا يكفي لاعتبارها سليمة تماما من الشوائب ، اذ يكفي لنبذها طية سقوطها في الاختبار . والواقع انه ما من عالم يستطيع الادعاء ان نظريته سليمة بدون اختبار . ولا ريب ان للاعتماد نفسه فائدة تذكر ولا تنكر ، وهي ابعاد مالا يصلح واستثناف البحث عن الصالح الذي تقره التجارب وتدعمه .. ومن ثم يستفيد العالم من اخفاقه كما يستفيد من نجاحه .

وانها لصورة أخرى لتاريخ التطور العلمي تبدو لنا اذا اخذنا بوجهة نظر بوبر بدلا من وجهة نظر الإيجابيين ، وذلك على الرغم من انه حق ان الإيجابيين قدموا لنا قليلا من كتاباتهم عن تاريخ العلوم . وتوضح لنا نظريتهم عن المعرفة رأيهم في هذا التاريخ . ففي ضوء الأبحاث العلمية تتعرض النظريات للرفض او التأييد . ونقسم النظريات المؤيدة شيئا فشيئا . وبازدياد البراهين المؤيدة لها تتوافر المعلومات الوثيقة التي تتكون منها جملة المعلومات العلمية الحالية ، وهي ما يرجع أصله أو بدايته الى كوبرنيك . وعلى العكس من ذلك يقول بوبر أن تاريخ العلوم مليء بالنظريات الزائفة وهي رغم هذا معتبرة نظريات علمية لان اصفة الميزة لها امكان تعرضها للرفض أو القبول بعد تجربتها . ولكن رفضها لا يجردها من الصفة « العلمية » . ولابد من الإشارة الى أهمية الفارق بين ما هو حقيقي « وما هو » علمي . ولا يزال هدف العلم العثور على النظريات السليمة . ولكن لدينا من الوسائل ما يثبت ان النظريات السلبية تنطوي على شيء من الحقيقة ، أو ما يحدد مدى ابتعادها عن الحقيقة واقترابها منها .. وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نحاول الكشف عن العيوب ، وحلّال نظريات سلبية محل النظريات الزائفة التي رفضتها التجربة . ومن جهته أخرى نقاس خصوبة النظرية الجديد بما يجد من نتائج متوقعة لتجارب ناجحة . ولقد أسفرت نظرية نيوتن للجاذبة عن المثل الكلاسيكي لهذا التطور ، وهي النظرية التي تخلت عن مكانها لنظرية النسبية العامة التي أوجدها انشتاين بعد نتائج القياسات الدقيقة للانحراف عن المسار الطبيعي للضوء تحت مفعول مجال جاذبية الشمس . ويرجع سبب هذا التخلي الى ان النظرية الميكانيكية الكلاسيكية أوجت بتوقع نتيجة مختلفة جد الاختلاف عن نتيجة حساب انشتاين، ولكن الملاحظات أبدت التوقعات المستمدة من نظرية النسبية ورفضت توقعات ميكانيكية نيوتن . ومع ذلك فإن هذا لا يعني ان الميكانيكا الكلاسيكية أصبحت تتعرض بسبب هذا الاخفاق الى التجريد من وظيفتها كنظرية علمية ، كما انه لا يعني أيضا أن نيوتن ولا بلاس ولاجرانج وغيرهم قد فقدوا مكانتهم العلمية العالية وليس من المستبعد أن تفقد نظرية النسبية العامة مكانتها لتحل محلها نظرية أخرى لم نخطر بعد على ذهن أحد ، ولكن « النسبية » لم تفقد بذلك صفتها كنظرية علمية . ونحن لا ننكر أن ميكانيكية نيوتن لا تزال الى اليوم تحتفظ بقادتها ، ولكنها مفيدة لأنها تدع وسعا للتقريبات أو الاحتمالات في عدد كبير من المجالات ، وذلك على الرغم من انها قد تبرر حساباتها بأسباب سيئة أحيانا .

ولدينا هنا حالة مرشدة من حالات الاستنتاجات السليمة التي أمكن

الوصول إليها بالبرهان العقلي الاستنتاجي ، وهي مع ذلك عرضة لبرهنة زائفة .
والواقع أنها حالة من الحالات التي يعرفها علم المنطق جيد المعرفة . . . وفي وسعنا
أن نقول إلى أي مدى نستطيع الوثوق بنظرية ما من النظريات ، كما نستطيع أن
نذكر بالتفصيل أسباب النتائج المقبولة في ظروف معينة (٤) .

والراجح أن التمييز الذي أقامه بوبر بين « العلم » و « الحقيقة » هو
أكثر التطورات ثورية في دراسته وأبحاثه . وذلك لأن الادعاء منذ عهد أرسطو
على الأقل بأنه من الممكن أن يكون الرأي علميا وزائفا في آن واحد كان يعتبر على
الدوام متناقضا ، ولكن ينبغي ألا نتأثر أكثر من اللازم بهذه الملاحظة ، لأن بوبر
وإن كان قد قلب طرفتيها الخاصة برؤية المعرفة فإنه لم يستطع تغيير عاداتنا
الغوية إلا قليلا . والواقع أن تطور المعرفة لا يحدث بطريقة أخرى أبدا ، كما
أنه من المعروف ومشاهدة « متناقضات في الصيغ » تآلتى نراها لدى كوبرنك
الذي اعتبر الشمس نجما ، أو لدى فرويد في رأي له بشأن العقل الباطن . .
وسواء تعلق الأمر بالعلم أو الفلسفة فإن كل طريقة جديدة ، من طرق الرؤية
لا تجد في اللغة القديمة ما يناسبها . ولكن هذا لا يعني أنها لا تجد وسيلة في
اللغة التعابدية للتعبير بعد تعديل المبادئ . وقد يكون التغيير جذريا كالذي حدث
في ثورة كوبرنك بحيث أصبح مالوفا ما كان بالأمس غير مالوف .

ولكن رأى بوبر في العلم يثير بعض المصاعد الخطيرة التي بلغت خطورتها
حدا رأينا معه منذ عشرين عاما صورة جديدة للمعرفة العلمية . ولقد بقيت نظرية
بوبر لفصل بين « العلم » و « الحقيقة » قائمة . كما بقيت متممة أيضا . وقد
يزداد الفارق وضوحا بتحويل الأنظار عن الصورة المنطقية لمشكلة تمحيص
النظريات العلمية . ثم تركيزها على الوضع التاريخي لتطور البحث ، وذلك لأن
هذا هو المحك أو حجر الزاوية لكل فلسفة علمية وكل نظرية من نظريات المعرفة . .

ولقد أشرت فيما تقدم إلى تجربة هامة أتاح الاختيار بين الميكانيكا
الكلاسيكية والنسبية العامة بفضل القياسات الدقيقة لانحراف الضوء عن مساره
الطبيعي تحت تأثير جاذبية الشمس . وإذا أخذنا برأى بوبر فإن مثلا مضادا من
هذا النوع يكفي للتغلب على هذه النظرية . ولكن إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا
أن هذه ليست المرة الأولى التي تسفر فيها التجربة عن تكذيبه كهذا بشأن
الميكانيكا الكلاسيكية ، إذ كان من الممكن الاحتجاج بعدد من المستكشفات كمثلة
مضادة . ومن المعروف منذ القرن التاسع عشر إن مدارى كوكب عطارد وكوكب
اورانوس لا يتماشيان مع نظرية نيوتن وأن تاريخ كل من الكوكبين يختلف عن
الآخر . وفيما يتعلق بالكوكب اورانوس لم يرفض الفلكيون نظرية نيوتن ، بل
استعانوا بها في البحث عن تفسير للتباعد الملحوظ بين المدار المتوقع وفقا للحساب
وبين المدار الحقيقي . ولقد أخبرنا نيوتن أن كل كوكب مزود بقوة اجتذاب يجب
أن يحسب لها حساب لتحديد مدار الكواكب الأخرى في مجال جاذبية الشمس . .

(٤) هذا من شأنه أن يدع الباب مفتوحا لنظريات أرسطو وغيره ، وكذلك لأنواع شتى من علم
الكيمياء ووجهات النقد والاستهجان ، وهي نظريات تحتفظ بصفتها العلمية كما ذكرنا فيما تقدم من الكلام .

وبدلا من اعتبار اورانوس كوكبا استثنائيا يقتضى وضعه الرجوع الى النظرية العامة يمكن الافتراض ان نظرية نيوتن لا تزال حقيقة ، واعتبار ما يلاحظ من ظواهر غير طبيعية انما هو صادر من كوكب آخر فنفترض وجوده الى أن يتأيد هذا الوجود بالملاحظات ... وهذا هو بالضبط ما فعله آدمز وليفريه ، اذ اعتمدا على الانحرافات بين المدار الحقيقي والمدار المزسوم بالحساب فتجحا في تقدير وزن الكوكب : وقياس المدار الذي اكتشفه نيوتن ، وتوصلا بذلك الى تأييد ميكانيكية نيوتن تأييدا باهرا . ومن الواضح أن رفض هذه الميكانيكية لمجرد أنه يبدو انها رسمت مدارا زائفا للكوكب اورانوس لابد من اعتباره خطأ لا مبرر له ، ولكن ما من قاعدة علمية أو منطقية كان يمكنها التأكيد انهما لم يخطئا .

وسنرى بصورة أوضح ما توصل اليه هذان العالمان ، وذلك عندما نقارن بين هذا المثال وما حدث لنيوتن . ولقد استوحى ليفريه هذه النظرية نفسها في حساب كتلة ومدار كوكب آخر افتراض وجوده وسماه « بركان » ، وذلك لمعرفة نتيجة قياس كوكب عطارد وتقدير كتلته . ولكن هذا الكوكب لم يكن لسوء الحظ موجودا آنذاك . وكان ذلك سببا في اخفاق الميكانيكا الكلاسيكية حيال المضاعف المتولدة من مدار الكوكب المذكور والذي كان خليقا أن يؤدي الى التعرف على ما من شأنه العودة الى نظرية نيوتن برمتها . ولكن هذه المعاناة ما كانت ممكنة الا بعد تحديد المدار الصحيح على أسس جديدة مستمدة من نظرية النسبية العامة . ويحسن أن نضيف أنه اعتمادا على هذه الأسس الجديدة ، وتطبيقا لنفس التكنيك على دراسة الاضطرابات المعانية في مدار الكوكب نبتون ، استطاع الفلكيون اكتشاف الكوكب بلوتون ، وذلك على الرقم من انه قد أصبح من المعروف الآن أن كتلة هذا الكوكب غير كافية لتفسير أسباب الاضطرابات التي دلتهم الى وجوده . ومن المفيد أن نلاحظ أيضا في ختام الحديث عن هذه النقطة أن هذه المشكلات ما كانت لتتواجد الا لأن الباحثين يعتمدون على نظرية نيوتن لدراسة الظواهر السماوية . واذا كنا لا نملك أية نظرية تسمح لنا بالتنبؤ بمسلك الكواكب فإننا لن نواجه أى مشكلة نتيجة لمسلك قديميدو لنا منها .

واذا وافقنا على رأى بوبر القائل بأن رفض النظرية العلمية لا يدخل في الموضوع الا قواعد المنطق الاستنتاجي . ولكن المنطق والتجربة لا يكفيان لحملنا على التخلي عن نظرية من النظريات في الوقت المناسب أو قبل فوات الوقت (هـ) .

ولا يتطلب الأمر الا القليل من المهارة من جانب علماء النظريات لظهور أن المثل المضاد ليس في الواقع مثلا مضادا أراد هؤلاء العلماء اتقاذاً لنظرياتهم به بدلا من اتقاذاً المظاهر الثانوية . وكذلك اذا أراد عالم منهم الحصول على تأييد قوي لنظريته كالذي حصل عليه نيوتن . وانه لمن المعروف ان تاريخ علم الفلك عامر بمثلة من هذا النوع ..

ومن الجدير بالذكر انه لما أعلن كوبرنيك نظريته عن حركة الأرض جاءت

(هـ) من المراجع الهامة كتاب الله توماس دومن بعنوان : « الثورات العلمية » . وقد أصدرت جامعة شيكاغو الطبعة الثانية منه عام ١٩٧٠ . كما نشرته دار فلاديميون في باريس في ذلك العام أيضا .

هذه النظرية مخالفة لكل ما أسفرت عنه التجارب من نتائج باهرة في القرن السادس عشر . وكان أهم ما أمكن معارضته به انه لا وجود لأية زاوية يمكن رؤيتها في الأرض ، وهي زاوية تتكون بسبب دوران الأرض حول الشمس سنويا . ومن الجدير بالذكر ان هذا الوضع الذي يستعين بالملاحظة المباشرة التي أسقطت نظرية أرسطارخ في العصور القديمة . ومن جهة أخرى تقول نظرية كوبرنيك ان كوكب الزهرة يمر بمراحل كذلك التي يمر بها القمر . وكان كوبرنيك أول من عرف انه من المستحيل رصدها .. ويبدو ان قطر دائرة الزهرة يتغير أربعين مرة أى أكثر مما كشفت عنه الملاحظة ، كما يتغير قطر كوكب المريخ ستين مرة .

وأفضل ما يوصف به ظهور خطأ النظريات بعد اختبارها بالملاحظة في ذلك العصر هو ما قاله جاليليو حينما أعرب عن إعجابه بالحكم النادر الذي صدر عن أولئك الذين اعتبروه صادقا (٦) .. ويعرب جاليليو هنا عن رأيه كعالم مفكر ومتعمق في نظريته التي حسب حسابا لما قد تشره من مشكلات استمد لها .. ومن العلماء البارزين عدا جاليليو لقيف نذكر منهم كوبرنيك وكبلر وأدمر وليفرهيه . ولقد ناضل بعضهم في سبيل الحفاظ على نظرياتهم الجديدة ، بينما دافس الآخرون عن نظريات قديمة ليس من المستبعد ان تحل محلها نظريات أخرى .. ولكن لابد من الإشارة هنا الى ما يتعلق بالدفاع عن الرأي فقط ، وانما يتعلق أيضا بما هو أكثر من ذلك أى بالاعتراف بالمصائب التي قد تثيرها افتراض من الافتراضات ، وبالعزم الصادق على اتخاذ كل ما يمكن اتخاذه للقضاء على العقبات التي تعرل الافتراض . ومن الجدير بالذكر ان مشكلات لم يستطع كوبرنيك حلها قد حلها جاليليو بطريقه لم يتوقعها كوبرنيك .. ومن بين هذه المشكلات تقلبات قطر الدائرة في كوكبي المريخ والزهرة ولم ينجح جاليليو في قياس زوايا الكواكب بواسطة منظار جديد كان من أهم المخترعات في عهده .

ومن أجل تحقيق النجاح في قياس زوايا الكواكب ورؤيتها من سطح الكرة الأرضية لا يكفي الأخذ بحركة الأرض حول الشمس ، اذ يجب أيضا .. ألا تكون المسافة بين الشمس وأقرب النجوم منها مسافة تجعل من الممكن رصد الزاوية رصدا مباشرا أو ملاحظتها ملاحظة مباشرة ، وبدون الاستعانة بأدوات معقدة جدا ، وذلك لأن انفراج الزاوية يتوقف مداه على مدى المسافة المذكورة . ولقد لاحظ أرسطارخ بدون استخدام أى منظار عدم وجود أية زاوية بادية للعيان . ولكنه نفى ذلك الاعتراض الذي واجهته به التجارب ، وذلك بافتراض ان المسافة وحدها أى مسافة النجوم هي التي يتعلق بها الأمر وان ابتعاد النجوم لم يلق الاهتمام والتقدير الكافيين ، كما ان عدم وجود الزوايا أو تواربها عن الأنظار لا ينقض نظريته أى نظرية أرسطارخ . ولقد رد عليه لقيف من العلماء المعاصرين له ردا ما كان يوبر يأتي بأفضل منه ، اذ قالوا أن أرسطارخ قد أتى بنظرية اضافية يُدعم بها قضيته ، وكان هدفه الجوهرى اتقاذ نظرية له سابقة اتضح ضعفها حتى نفتها التجربة . و اضافوا أن محاولته لاتقاذ نظريته من النقض لا تمت بصلة الى العلم . ولقد حدثت حادثة مماثلة في مجال علم المنطق حين دافع كوبرنيك عن

(٦) مو للراجع كتاب بعنوان « جاليليو - حوار عن نظامي العالم الرئيسيين » . وقد أعدته مطبعة

جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٧ .

نظرية حركة الأرض . وخطأ المدافعون عنه خطأ فاحشا بمحاولتهم إعادة تقدير أبعاد النجوم وعندئذ أنجز تجربة تصويرية اعتقد أنه سيستطيع بمساعدة المناظير المكبرة رصد زوايا النجوم مهما تكن أحجامها من الصغر وقلة البوضوح . ولكنسه لم يحاول قط إجراء هذه التجربة . ولو كان قد أجراها لما آتت له بجديده أو بشيء ذي قيمة . وكان لابد من الانتظار حتى عام ١٨٣٨ وحتى الملاحظات التي قام بها بيسن وبرهننت على وجود هذه الزوايا . وهذا يعني أن حركة الأرض قد اعترف الفلكيون طوال أكثر من قرن بأنها قاعدة صحيحة ، وقالوا ان عدم ظهور زوايا النجوم والأجرام السماوية أحيانا لا يتعارض مع ذلك الاعتراف ، ويمكن اعتباره منشطاً للأبحاث ومشجعها على المضي فيها .

أما الطريقة التي يقترح بوبر اتخاذها فهي طريقة لا يمكن تنفيذها ، وذلك لأنها تتطلب من التجربة أن تقرر بوضوح وبصفة نهائية لا جدال فيها ما اذا كانت النظرية زائفة أم لا . ولكن ما من شيء يسمح بتقدير ما اذا كان هذا الشذوذ أو ذلك الذي لا يتوافق مع النظرية يشهد مثلاً مضاداً حقيقياً . وهكذا نجد امامنا ثلاث حالات هي باختصار :

١ - من المحتمل أن لا تتعارض الملاحظة مع النظرية اذا كان الغرض منها البحث المتعمق داخل النظرية وهي بذلك أي الملاحظة قد تستطيع آخر المطاف ازالة هذا التعارض .

٢ - قد تتعرض الملاحظات للرفض نتيجة لتقدم علم الملاحظات .

٣ - تعتبر النظرية التي ترفضها مجموعة من الملاحظات نظرية مركبة ، وقد يبدو انه ليس ثمة وسيلة لمعرفة بوضوح ما هو الجزء الذي يجب طرحه والاستغناء عنه كلية (٧) . ولقد حفزت اعتبارات من هذا النوع عددا من الفلاسفة ومؤرخي العلوم الى اقتراح نموذج ثالث من المعرفة العلمية (٨) . تحدث عنه باختصار فيما يلي :

فاقول أولا ان الباحثين يعملون في اطار محدد صفة نظرية تقليدية ، وان كل ملاحظة تتعلق بهذا الاطار أي اطار الفكرة يكون من شأنها اثابة الفرصة لاستكشاف المشكلات لا رفض أو نقض النظريات . فالنظرية هي التي تقود الباحث وترشده الى المشكلات التي تستحق الاختبار والفحص والتجسس ، ولكنها لا تدفعه الى نقض النظريات . والواقع ان النظريات هي التي ترشد الباحثين ، وذلك بتعريفهم بالمشكلات التي تستحق الاختبار وكيف يجب تفسير الملاحظات التي أمكن الحصول عليها ، وما هي الحالات التي تثير المشكلات وما هي الحلول المناسبة لها . فضلا عن ذلك فان نقطة بداية البحث قد لا تصدر عن اعتبارات صادقة ، ولكن هذا لا يعني انها مجردة من كل أساس واعتبار . ولم

(٧) من المراجع المفيدة كتاب بعنوان « النظرية الفيزيقية » تأليف بيير دوم ، وصدرت طبعته الثانية عام ١٩٦٤ . وترجم الى الانجليزية . وهناك يرجع أثر يرف في الولايات المتحدة باسم « نظرية دوهر كوين » .

(٨) للمثليون الرئيسيون السبعة لهذا الاتجاه هم : بول فيريال ، هالمسون ، وايرولا هارس ، وتوماس كوهن ، وايسر لاکافوس ، وميخائيل بولاني ، وستيفن تولين . ولكن آراءهم لا تتفق تماما مع الرأي المذكور هنا في أعلى الصفحة .

بحدث قط ان اى نظرية قد تعرضت للرفض رفضا باتا ونهايا بعد البرهنة على انها زائفة ، وذلك لان اجراء المزيد من البحث قد يؤدى الى اثبات سلامتها من الشوايب ولكن اذا واجهت اية نظرية من النظريات عددا معينا من المشكلات التى لا يمكن حلها بطرحها الباحثون عندئذ ويستبدلون بها نظرية جديدة وذلك على الرغم من انه لم يثبت انها زائفة . . ويحدث الانتقال من نظرية الى اخرى لان عددا من الباحثين يرون ان الوقت قد حان لتحقيق التغير ، ويقولون انهم توصلوا الى ايجاد قاعدة جديدة للبحث تستهوى عددا كافيا من زملائهم . ولا يفوتنا ان نلاحظ هنا كما لاحظنا بشأن مدار الكوكب عطارد انه لا يجوز التخلي عن اية نظرية اساسية قبل ان تكون نظرية اخرى صالحة تماما لان لحل محلها ، لانه لا جدوى من اى بحث من الأبحاث ما لم يسترشد بنظرية من النظريات المفروض سلامتها .

وهنا قد يسأل سائل هـ لى ترتب على هذا الرأى تفسير اساسى ؟ . . فردى على هذا السؤال هو نعم . ولكن بشرط الا يتعلق الأمر بمجموعة من النتائج العلمية ، وانما يعمل ويسترشد بالنظريات بلا انقطاع . وليست هذه الطريقة أى طريقة رؤية المعرفة العلمية خالية من مشكلات عديدة . واود هنا ، اعتبار واحدة منها يبدو لى انها مهمة بوجه خاص .

فاقول اننا رأينا الدور الاساسى تؤديه النظريات فى اختيار ما يقرر الباحث ملاحظته ، وفى طريقة تفسير اللاحظات التى يحصل عليها . ويؤدى بنا هذا الى التساؤل عن مدى ذلك الدور فنقول ان فرايباند يرى رأيا قاطعا حيث يقول : ان ما نسميه طبيعة ما هو فى الواقع الا ثمرة من ثمرات الانسان ، وان كل سماته هى اشياء من صنعه وابتكاره ، وقد استخدمها فيما بعد لصالحه (٩) . . ويبدو ان فرايباند على حق . ثم يبدو ان ما نعتبره جزءا من الطبيعة هو فى الواقع ثمرة من ثمرات نظرياتنا . كما يبدو ان انشله النظريات العلمية شبيه بتألف موضوع من محض الخيال ، وان جميع النظريات فى التقدير والاهتمام . . ولا وجود يكفل تحقيق التجارب الخالية من الأغراض . ومن الجدير بالذكر ان الشيء الوحيد الذى يسمح باختيار هذه النظرية او تلك هو معيار من معايير فلسفة الفن . وذلك يعنى ان العلم يفقد فى هذه الحالة كل خصائصه الموضوعية او الجوهرية . ولكن كل ما يصفه فرايباند هو كل ما يراود عدا المنعنى العلمى . . والحق ان الباحث لا يطبع تصوراتاه عندما يحاول تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً مفهوماً ، وذلك امر لا تقوم به نحن انفسنا فى حياتنا اليومية . ومن الجدير بالذكر ان فرايباند هو اول من يعترف بذلك حين يؤكد ان معالِم ابتكاره او اختراعه التى يعتبرها الانسان متبعتها من الطبيعة تساعد على اى شيء آخر على « اقرار شيء من النظام واستتبابه من حوله » . . ومن أجل فهم منهج التطور العلمى وحدوده يجب انشاء ثلاثة مميزات بين (اولا) مجالات الإدراك التى يتولى العلم اعدادها . و (ثانيا) العالم المحيط بنا ، اى العالم الفيزيقي الذى يتطور فيه الانسان ، ويملك وجودا مستقلا عن التجربة الشخصية التى لدينا ، وهو العالم الذى نحاول

(٩) من المراجع كتابان صدرا فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٢ ، أحدهما بعنوان « التجارب والتفسيرات » ، والآخر عنوانه « دراسة فى فلسفة العلوم » .

تفهمه حينما تعد النظريات . و (ثالثا) الطبيعة اى العالم الذى يتاح لنا بواسطة تجاربنا ، وننشئه من العالم المحيط بنا ونفرض عليه ما نريد من خطط ومشروعات (١٠) .

ومن وظائف النظريات العلمية تزويد الحقائق المستقلة بالمعاني والأهداف . ولكن لى تؤدي هذا الدور ينبغي توفر فدر كاف من الاتصالات بين النظريات والحقائق التى تفسر هذه النظريات . ومع ذلك فان هذا لا يعنى الرجوع حتما الى فكرة ونجسطن الاولى التى تدعو الى ان يكون التركيب اللغوى المنطقي متمشيا او مطابقا لتركيب الحقيقة الماثلة ، وذلك حتى لا يكون ثمة وجود الا للغة واحدة صحيحة او سليمة منطقيا . وهذا يعنى ايضا ان تركيب الحقيقة يسند تركيب نظريتنا ويقرر مصيرها ، وذلك بحيث انه اذا تواجد عدد كبير من النظريات الملائمة للعالم المحيط بنا فان كل النظريات التى يمكن اقتراحها لا تلائم الحقيقة المراد تفسيرها ملاءمة تامة . والواقع ان الطبيعة التى تبدو لنا بفعل التجربة ما هى الا ثمره جهودنا فى سبيل جعل نظريتنا لعالم مستقل هنا . وتستعير التجربة من النظرية تركيبها ومن العالم حقيقته . ولا تستطيع النظريات زيادة معلوماتنا السليمة فى العالم الا لاننا نهتم بجعلها متمشية مع الحقيقة التى يتوقف وجودها وخصائصها على النظريات (١١) .

وربما تتضح العلاقة بين المعرفة والحقيقة اذا عرفنا ما يحدث من قراءة نص من النصوص ومن تفسيره ايضا . . وتتألف هذه العملية من ورقة ومن كلمات مكتوبة عليها ، فهى اذن شئ مادي له خصائص محددة وموجودة بصرف النظر عن قراءة النص . ويجب على قارئه الانام باللغة التى تمكنه من قراءته وفهم معناه . ويتوقف المعنى التولد من القراءة على تلاقى هذين الصنفين من اصناف العوامل . . وهناك فارق واضح بين قراءة نص مكتوب وآخر غير مكتوب او مرتجل فى لغة واحدة . وذلك لانه اذا كانت معرفة اللغة امرا لازما لى لفهم النص فان استخدامى لها فى القراءة يتوقف على صورة كلماتها المكتوبة . واذا وضعت فى يدي نسخة من كتابى عن « الادراك المحض » ، وتلوت فقرات من كتاب « جاذبية النقل وقوس قزح » ، فانى فى الواقع لا اقرا لنفسى بالمعنى المذكور ، وانما اقول لغيرى !

ولكن ليس الأمر من السهولة التى يظن البعض ان هذا التحليل قليل بتطبيقها ، وذلك لان قراءة نص ما لا تعنى توضيحه فقط ، وانما يجب فى الوقت نفسه تحديد معانيه تحديدا قد يؤدي الى تفسيرات متضاربة أحيانا . ولكن هذا لا يعنى ان طريقة تفسير النصوص طريقة غير سليمة ومتسفية دائما . ولكى يكون التفسير مقبولا يجب احترام النص وعدم تغيير اى كلمة من كلماته . ومن المعترف

(١٠) من المراجع مجموعة من مقالات كاتب هذا البحث عن اللغوية والتجارب والمادية نشرت

عام ١٩٧٣ .

(١١) لا يتسع المجال هنا لمزيد من الحديث عن هذا الموضوع . . ومن المراجع كتاب بعنوان « حاذية

النقل وقوس قزح » عام ١٩٧٣ .

به وجود بعض الخلافات التي لم يمكن حتى الآن ازالتهما .. ويجب التنبيه الى ان النقد العلمى ليس بحثا من الأبحاث اللغوية ، كما يمكن تفهم دور النص فى الحد من مجال التفسيرات ..

ونقد كتب الفيلسوف الشاعر الأرجنتيني جورج بحثا بعنوان : « مكتبة بابل » دفع فيه فكرة قابلية التغيى والتقلب داخل حدود معينة الى نتائج المنطقية التصوي (١٢) . ولقد تخيل جورج فى قصته هذه وجود مكتبة كبيرة تحتوى على كتب معظمها مؤلفات قثة تافهة عدا بضغ كلمات وتعبيرات ذات معنى ومغزى قد يكون نافعا او مفيدا .

وقد يكون من الممكن اقبال عدد كبير من الناس على قراءة النصوص ، ولكن من الممكن أيضا ان اعدادا أخرى اكبر قد لا تهتم بهذه النصوص ولا تلقى نظرة واحدة عليها ولقد اطلعت على مؤلفات توماس بنشون ولكنى لم أجد فيها ما يماثل لغة عما نويل كانت الألمانية ..

ولا يمكن فهم أى نص من النصوص ما لم يكتب النص بهذه اللغة كتابة جيدة . ويحدد نوع النص وخصائصه طراز اللغة التي يكتب بها والتي يجب أن تكون مفهومة ومن عليهم أن يقرؤوها ، وكذلك الى حد ما طريقة قراءتها بآية لغة . ومن الممكن دائما ومنطقيا ابتكار قراءة أخرى لنص ما ، وذلك بابتكار نظام آخر للقراءة أى لغة أخرى . ولكن هذا ليس أمرا من الأمور السهلة ، بل قد يستحيل تحقيقه أحيانا ..

وهنا قد يجدر بنا الرجوع الى المكتبة والمكتبي الذي حدثنا عن المكتبة المكتظة بالكتب .. فالذى أقصده هو اظهار ان نظرية المكتبة التي عرضها المكتبي جورج أى الفيلسوف جورج تتمتع بالخصائص الرئيسية التي تتميز بها النظريات العلمية المحقة للأهداف . ولكن هذا لا يستتبع ان هذه النظرية هي النظرية الحقيقية الوحيدة . اذ الواقع أن المكتبي قد وجد نفسه فى البداية أمام مجموعة من مشروعات التجارب التي تحتويها اعداد كبيرة من الكتب ، والتي لا تقدم أى معنى من المعانى الواضحة . وهو أى المكتبي يرغب فى تنظيم مكتبته أى ازالة ما يشوبها من اختلال وفوضى . ومن أجل ذلك يحاول تحقيق هذا النظام باقتراح نظرية من النظريات أى مجموعة من الافتراضات المتعلقة بتلك الكمية الكبيرة من الكتب التي تحتوى على أشياء يريد شرحها . ومن الملاحظ ان المكتبة تمثل شيئا مرجودا ومتميزا فى وجوده بالاستقلال عن المكتبي ونظرياته . وفصلا عن ذلك الافتراض الذى قد يتطلب أو يسمح باحصاء كتب المكتبة ، وهو افتراض من شأنه التمهيد لبيان سليم عن موضوع الكتب والمكتبة بحيث تستوفى النظرية الشرط الأول المطاوب لتحقيق الهدف المنشود . ومن الجدير بالذكر ان النظرية تنتج فى هذه الحالة التي نحن بصدها من طريقة جديدة لفحص كتب المكتبة

(١٢) « مكتبة بابل » تأليف جورج لويس جورج ، واعداد دار جاليمار للنشر فى عام ١٩٥٢ ، ومن الممكن ان نرى فى استخدام قصة هذا المؤلف الأرجنتيني ما يعمد نظريتي الخاصة ، بالمرحلة مثلا آخر من أمثلة المفروض أو الافتراض الذى يعنى والذي يشوب تفسير النصوص (هذا هو تعليق من كاتب البحث) .

سائلة الذكر ، ولا عجب في ذلك لأننا لا نحصل على التجربة بشأن العالم المحيط بنا إلا عن طريق النظريات التي يقدمها إلينا ويفترحها علينا ، ثم ان كل تغيير في آرائنا النظرية المتعلقة بالأشياء الى تعديل تجاربنا في مجال محدد من المجالات .. ولنفرض ان المكتبي قد ابتدأ بالافتراض ان هدف كتب المكتبة كلها هو تقديم معنى مفهوم الى القارئ يسمح له بالحصول على المفتاح الذي يفتح به الأبواب المؤدية الى الأهداف المنشودة . واذا أقبل القارئ على اختيار كتاب من الكتب بدون سابق معرفة به ، فانه يعنى بالاطلاع على كل ما يحتويه من كلمات وتعبيرات ، ويهتم بالواضح منها خاصة . ولكن معظم الكتب مملوءة بالغموض والابهام المستعصى على العلاج وذلك باستثناء عدد قليل منها ممكن توضيحه وإضافة أشكال أخرى بفضل نظرية جديدة من النظريات . الحديثة . وهناك عدد من الكتب لم يجد فيها القارئ حتى الآن أى معنى ذى قيمة تذكر ، ولكن من المرغب أن يكون لها في المستقبل القريب مغزى يستحق الاهتمام به . ولم يكن سبب انعدام مغزاه العجز عن تبديد الغموض المحيط به ، وانما كان سببه العجز عن إدراجه في مجال آخر معقول يساعد على البحث في الاتجاه السليم . ومن الجدير بالتنويه ان النظرية الجديدة تهيئ لنا ما يرشدنا الى التعمق في دراسة الكتب . ومن ثم فان المكتبي الذي سبقته الإشارة اليه قد تأكد انه على حق في تخصيص جزء كبير من وقته ونشاطه وجهوده وربما شيء من المال أيضا للعثور في المكتبة على بعض الكتب التي يمكن فهمها والاستفادة منها ، وذلك بعد ان كفلت النظرية الحديثة وجود هذه الكتب في تلك المكتبة ، وبعد ان أصبح بطل هذه الجهود مماثلاً لتلك التي تبذلها الدول من أجل تحسين العلوم وتقديمها .. ومن المرتقب ان يوجه المكتبي أبحاثه بنشاط متزايد حول عدد من الكتب الهامة مثل القواميس والمؤلفات الخاصة بالقواعد اللغوية التي يأمل ان توشده الى كتب أخرى فضلا عن الفهارس والجذازات التحليلية التي تزوده باختصاصات مفيدة .. وهو اذ يفعل ذلك انما يقبله بحائز وتشجيع من نظريته الجديدة (١٣) ... وكل نجاح في العثور على أى من الكتب التي تدعون النظرية الى البحث عنها يكون اضافيا لمواصلة هذا البحث في الاتجاه نفسه ، وذلك في حين ان حروف سلسلة من الاختفاقات هو أمر من شأنه إيجاد ما يدعو الى الشك في صلاحية النظرية التي قادت خطواتنا حتى ذلك الحين ، كما يدعو الى البحث عن نظرية أخرى تحل محل النظرية المشكوك في صلاحيتها . ولكن أى لجوء الى التجربة لا يستطيع ان يحملنا على الاعتقاد بأن النظرية قد تم اختبارها أو أنها قد استبعدت بصفة نهائية .

وأود الآن وضم كل ما قيل حتى اليوم عن نظرية المعرفة تحت الاختبار والنقد العلمي في ثلاثة مجالات ممتازة هي : التاريخ والأدب والنقد العلمي ، وذلك بترتيبه أن يكون هذا النقد نقدا فلسفيا بدلا من أن يكون نقدا علميا (١٤) .

(١٣) تكفل النظرية وجود ملايين النسخ من كل كتاب ، ولكنها وللأسف تكشف عن وجود عدد ضئيل فقط لا يتجنى من الفهارس غير الصحيحة والمخرجات غير الصالحة للاهتمام ، وذلك دون إرشاد الباحث الى التمييز بين الصحيح والزائف .
 (١٤) أى بالتحقق الإنجليزي للكلمة : نظرية المعرفة .. ومن المراجع القيمة قاموس لغة الفلسفة الذي صدر عام ١٩٦٩ .

ولعرض هنا لواحد من هذه الموضوعات الثلاثة ، وهو موضوع التاريخ ، فنقول انه من الممكن الحصول على معرفة موضوعية بواسطة التاريخ وذلك لأن عمل المؤرخ ما هو الا تحليل الوثائق والآثار والأسلحة والادوات وما إليها . ولا محل هنا للتدخل في الجدل القائم بين المؤرخين حول تعرية وظيفة البحث التاريخي ، ولكنى أؤكد اننى لا أعتقد ان مهمة المؤرخ تقتصر على جمع « الوقائع » والأحداث .. والواقع أنه لا يستطيع جمعها ما لم يكن لديه أفكار موجهة او مرشده لتوجيه أبحاثه وأرشاده الى ما يجب اختياره ، وتمكينه بذلك من تفسير ما استطاع جمعه .. وحتى اذا كان المؤرخ واحدا من بقايا المؤرخين المتسدين بالتاريخ الذى يرسم مراحل التطور الفكرى لشخصه التاريخية ، فإنه رغم ذلك لا سبيل الى الاعتقاد أن هذا الرسم ما هو الا ثمرات الخيال أو التصور المحض . أيضا يجب أن يكون التصور مدعما بعلومات وافية عن هذه الشخص والظروف المحيطة بهم ، وهى معومات تعتمد بالضرورة على الوثائق المتوفرة اى على المواد الموجودة وجودا مستقلا عن جهود المؤرخ نفسه . ومن المعروف ان المؤرخين قد يختلفون فيما بينهم على تفسير الأحداث التاريخية وشرحها ، ولكنه اختلاف قد تضيق شقته بفضل ما قد يتواجد من أدلة ناصعة مقنعة . وقد يختلفون على جانب من جوانب شخصية نابليون ، ولكنهم لا يذهبون الى القول بأن شخصية نابليون شبيهة بشخصية سقراط . ولا ريب أنهم قد لا يتفقون على التفسيرات التى يحسن أن يفسروا بها أحداثا ثبت وقوعها ، ولكن اذا لم تكن هناك علاقة وثيقة بين التاريخ والأحداث المستقلة اى الخارجية عن آرادة الأفراد فإنه لا مجال فى هذه الحالة لقيام الخلاف بين المؤرخين . ويلاحظ أن الرواى يختلف عن المؤرخ حيث انه قد لا يرغب فى مناقشة الحصائص أو المميزات المادية والنفسية لشخص رواياته ، كما لا يميل الى الحديث عن الحوادث التى أدت الى وجودهم الخيالى . وليس هنا هو موضع اهتمامه ولا مجال بحثه ومؤلفاته .. فالتى الذى يريده انما هو خلق الشخص واستناد ما يطلو له من الأعمال والمغامرات اليهم . ثم يعمد الناقد بدوره الى نقد ومناقشة ما هو منسوب الى هذه الشخص الخيالية فى القصص والروايات ، ولكن النافذ ليس كالفنان من حيث أنه يعتمد على شيء موجود او على مؤلف من المؤلفات التى تم تأليفها - فهو شيء موجود ومستقل بوجوده عن التفسير والتأويل .. ويقودنا هذا كله الى التساؤل عن كيف يمكن وضع الآداب فى اطار الخطة التى رسمتها .

ولرد على هذا السؤال أقول أولا ان الآداب (والفن بصفة عامة) ولكنى اكتفى هنا بمسألة الكتابة) ، أقول ان الآداب لا تستهدف المعرفة الموضوعية للرؤية أو الظاهرة لأن الفنان يخلق أو يبتكر شخصه ، وهو فضلا عن ذلك حر فى ابتكار الحوادث والنهاية التى تنتهى إليها فى حدود ما يفرضه فنه .. واتى لأعلم حقا انه رب قائل يقول معترضا ان الفن يتكفل بادخالنا حتى جوهر الأشياء ، ويردنا بطرق جديدة لفهم التجارب وفهم العلوم كما قلنا من قبل . ولكن كبل هذا الذى نفاخر به ونعز لا يقوى على أن يفريتنا باغفال المهم وطرحه .. ومهما يقال أو يؤتى من الأعمال والأعمال فإن الفنان ما هو الا جذب وفنان فى هذا المجال ، يجذبنا ويفريتنا ويحللنا دائما على تصديقه بالأساليب الصائفة الرومانسية والخيال الدرامى وقوة التعبير وطلاوته . وحينما نقرأ كتابا لكونارد

بمعنوان « لورد جيم » او كتابا آخر من كتب فوالكين بعنوان « ذى لورد أوف دى ونجس » نعتقد أنهما يحتويان على حوادث وشخص حقيقية فى حين أنه خيال محض لا حقيفة فيه .

ورغبة فى مزيد من التوضيح لهذا الموضوع أرى أنه يجدر بى ان اختبر الاستخدام الذى باشرته هنا بالذات لقصة بورج ذات المغزى ، وذلك من أجل تبسير عرض ما أود القيام به من تحليل وتمحيص . والواقع أن هذه القصة لا يسعها أن تكون بداية لبرهان مستند الى أى من نظريات المعرفة التى تناولتها بالتطوير فى هذا البحث ولقد امكنتنى باستخدام هذه النظرية فى مجال المعرفة العلمية والفلسفية القاء مزيد من الضوء على ما أقوم به من أبحاث حتى ازدادت وضوحا وذهمت التحليل فى بعض نواحيه . ولعل ههنا يكفى لتحديدنا من الاسراف فى الاعتماد على التماذج والأمثلة الأدبية فى مناقشة العلوم والفلسفة الجديدة ، وذلك لأن القصة التى رواها لنا بودج قد قدمت اليها فى أسلوب فصيح مجموعة من الافكار فى اثواب ليست على فى رشاقتها من فصاحة ذلك الأسلوب . واعتقد أن ذلك من شأنه أن يسمح لى باستعارة هذه الاثواب . والواقع أن كل ما يستطيع الفيلسوف أن يقدمه ما هو الا التفكير الصعب الذى يمتاز بالعمق والدقة اللذين هما الضمان الأوحد لصلىق النظريات وسلامتها .

والآن وقد دوننا من ختام هذا البحث أرى انه قد يكون من المفيد ذكر كلمة عن قواعد العلوم والفلسفة فى هذا المجال ، فأقول انه يوجد الآن كثير من الناس يضعون الفلسفة فى مرتبة ثانوية ، ويرون انه لا صلة لها من الصلات المباشرة بالمعارف العالمية الا فيما يتعلق بأفكار وآراء فى الدرجة الثانية . والحق انى أميل شخصيا الى تأييد هذا الراى فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، ولكن بتحفظ ، لأن أولئك الذين أبدوا هذا الراى يميلون الى الذهاب به الى أبعد مما ذهبوا ، حتى أنهم قالوا أن موضوع الفلسفة موضوع جيد هو تأثير الفلسفة فى اللغات ، ولكنى اعتقد أن هذا القول شبيه بثوب ضيق جدا من اثواب المجانين ! . وإذا كانت الفلسفة تتخذ من التفكير فى طبيعة المعرفة موضوعا لها ، وتطمح الى تكوين معرفة فلسفية محددة ، فإنها لا تستطيع تحقيق ذلك الا انطلاقا من بعض الواقع وبعض المعارف الثابتة المحققة ، وغيرها من المعلومات القابلة للدراسة والتمحيص ... والراى الذى اراه هو أننا لن نحسن اختيار نقطة الانطلاق الا فى اجتياز امتحان تاريخ العلوم والأخذ بعين الاعتبار والتقدير ان الدراسة التفصيلية للطريقة التى يتطور بها العلم تشكل مجالنا المفضل للتجربة والاختبار حيث نقيم نظرياتنا ونختبر مفرأها ، وكذلك يستهدف دوننا اعداد اقتراضات ووضعها تحت التجربة والاختبار شأننا فى هذا على التقريب شأن العالم الذى يعد نظرياته ويمتحنها بالتجارب الفيزيقية مثلا . . . ولا يفوتنا أن نذكر أن كل ما قيل عن تأثير النتائج بالنظريات الفيزيقية والطبيعية وما يترتب عليه من رفض أو قبول نظرية من النظريات أو تعديلها هو أمر لا يزال حقيقيا فى مجال العلم والفلسفة . ثم لا غنى عن القول أيضا ان الاستجابة للعمل فى هذا القطاع الذى وصفته يعنى الأخذ بدراسة هذه المشكلات كلها ، مع العلم ان الفلسفة باقية كنظام فى الدرجة

الثانية ، وذلك لأنها تعتمد في مادتها الأولية على ما توفره لها أنظمة من الصف الأول متصلة بالواقع العلمي اتصالاً مباشراً . ولكن الفلسفة يمكنها أن تدعى بالاستناد إلى هذه القواعد أنها قادرة على توفير معلومات محددة الأهداف وشأنها في ذلك شأن أنظمة الطبيعة ، ولأنها أيضاً تستخدم الطرق نفسها التي تلجأ إليها هذه الأنظمة . . وهذا هو الذي حاولت إبرازه وتوضيحه بالأمثلة والبراهين في هذه الدراسة .



فرويد

وفساد النوع (مبحث جديد)

● ● المقال في كلمات

هذا المقال عن ظاهرة « الفساد » (أو الاخلال ، أو الانحطاط) ، والفساد تحول جوهر أعلى الى جوهر أدنى ، عولج هنا باعتباره مذهبا في نطاق الطب العقل والنفسى والانثروبولوجى ، يفسر مفهوما للجنون كان سائدا في أوروبا في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، أهمله الطب العقل والنفسى الحديث . ويتفيا المقال إعادة البحث في هذا المذهب في ضوء التحليل النفسى الذى كان فرويد رائده ، والأبحاث اللاحقة التى أجراها سواه من علماء النفس .

يستعرض المقال بعد ذلك المصنفين من النظريات التى تتناول بالتحليل والتفسير موضوع الجنون بعامة ، والأمراض العصبية (النفسية ، أو العصبية الوظيفية) بخاصة ، فيناقش تأثير الوراثة في الأمراض النفسية ، ويفرق بين الوراثة « التماثلة » والوراثة « المتباينة » ، كما يفرق بين النيورستاتيا الفطرية ، والنيورستاتيا المكتسبة التى قال بها فرويد . ويذكر فرويد أن هناك خلافا للوراثة « أسبابا نوعية » يختلف الملل العصبية والنفسية ، وأجرى فرويد مقابلة بين الأمراض العصبية التى سماها « الراهنة » وبين العصاب النفسى « الدفاعى » . واستعرض المقال أبحاث فرويد فى عدة موضوعات ، منها : تسلسل الأنساب في الأنماط المرضية ، وتنقل الملل العصبية على مدى الأجيال ، ونظرية « الإغواء » ، وكيف يتحول العصاب « النفسى » جيلا

الكاتب: چاك -مارك ديبو

ولد عام ١٩٤٥ في الجزائر . وهو في فرنسا منذ عام ١٩٦١ .
درس الطب في مونتيليبه ، ودرس طب الأمراض العقلية
والنفسية في باريس ، ونال تأهيلا في التحليل النفسي .
عمل طبيبا مقيما في مستشفيات الأمراض العقلية والنفسية
بمنطقة باريس . يتابع الى جانب ممارسته طب الأمراض
العقلية والنفسية ، والتحليل النفسي في المؤسسات العامة
والعيادة الخاصة ، بحثا في موضوع السلالة التي تقع مجاله
ميشيل فوكيه ، وفي أصل اللقال في الطب العقل والنفس ،
وفي التحليل النفسي

يصدر له قريبا : « الفساد ، صورة الجنون وفقه » ؛ وكذا
عمل في سبيل الإعداد عن « المدرسة الفرنسية في المناظيرية
الحيوانية » .

المترجم: أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة
التربية والتعليم (سابقا)

بعد جيل الى « ذهان » (اختلال بليغ في القوى العقلية ، نفسى المنشأ)
وكبت الرغبات عند الأزواج وتأثير ذلك على الأطفال .

يتحدث المقال بعد ذلك عن عقدة اوديب : فعل بفيض حدث في زمن
سحيق لا تعيه الذاكرة ، ولكن ذكره تنتقل عبر الأجيال ، وتولد الشعور
بالآثم . وتتصحل هذه المأساة الأوروبية بمشكلة طرحها الاتنولوجيا (علم
السلالات البشرية) : مشكلة « الطوغم والتوبو » في المجتمعات البدائية .
على أن فرويد قد حبرته مشكلة انتقال النموذج الأوديبى من جيل الى
جيل ، وكيف يكرر الطفل في مأساته اللاشعورية هذا الحدث الذى ادى
الى تأثيم الاتصال بالمحارم ، فيلجأ الى فكرة وراثة قديمة سلبية المصدر ،
تكرر على مدى الأجيال ، ويعطى عنها ثلاثة أمثال : رواية قتل الأبناء
أباهم (فى الطوغم والتابو) ، وحكاية موسى والتوحيد ، وتاريخ يسوع
المسيح وتضحيته بنفسه وتحمله خطايا الناس كافة .

وهكذا ربط فرويد التاريخ الفردى بالتاريخ الجماعى لحاجته الى
وضع نظرية للمصدر والتكرار . هناك بعد ذلك نظرية الدافع الى الموت
« التى قال عنها فرويد انها » تدفع كل المواد الحية الى المسودة الى
الحالة غير العسوية التى نشأت منها ، وعلاقة هذا الدافع بالدافع الى
الحياة ، ونظرية « فساد النوع » . هناك أيضا النشاط الجنى الذى
يعارس بافراط ، فى غنى الاغراض التناسلية الطبيعية ، وأثره فى
الأمراض التناسلية والمصابية .

وينوه المقال أخيراً برأى فيتشة في أثر المثل الأعلى للزهد في الاغلال ،
ورأى فرويد في الدين بالنسبة الى الصحة النفسية لدى الإنسان .
وينتهي الى أن أسباب الفساد هي نتائج التطور المرضي ، وسلسلة الانساب
الخاصة بالرغبة ، وتأثيرات التصورات المكبوتة خلف النقل الوراثي
الظاهرى للألفة المرضية .

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ظهر في « الطب العقلي
الانثروبولوجي » مذهب يعرض مفهوم الجنون ، ظل سائداً في أوروبا زمننا
طويلاً : ذلك هو المذهب المسمى « فساد النوع » . أما كتب الطب العقلي الحديثة ،
وكذا المؤلفات المتخصصة في تاريخ الفكر ، فانها تهمل عادة هذا المذهب ، بذلك
الاستخفاف الذي يبدىه أولئك الذين تجاوزوا تلك الافكار القديمة المتبدلة (١) .
ويرجع الناس هذا « الفساد » في الغالب الى مفهوم الجنون « وراثي » خالص
أثبت التحليل النفسي منذ عهد بعيد بطلانه . ان مطالعة بسيطة للنصوص (سواء
منها الطبية أو الانثروبولوجية) تثبت أن هذا التفسير ليس سطحياً فقط ، وانما
هو أيضاً غير صحيح بالرة . ان نظرية « الفساد » لا تقتصر على هذا المفهوم
الوراثي ، لأنها تجعل في المرتبة الأولى منها العوامل المسماة « الوسط » (الاجتماعي
والتربوي والخلقي) . وفصلاً عن ذلك فان مفهوم الوراثية الذي تستعمله نظرية
« الفساد » ليس ذا شأن كبير فيما يدرسه علم الوراثية اليوم تحت عنوان « الوراثية
المتباينة » التي تستخدم لفهم العامل الذي لا ينتقل الشبيه ، وانما ينقل «المتباين» .
وعلى ذلك فالأصح أن نقول باتولوجيا الوراثية (علم أمراض الوراثية) ، أو
« الوراثية المرضية » (بمعنى أن الوراثية نفسها هي « المرضية ») بدلا من « علم
الأمراض الوراثية » (٢) « الفساد » إذن يفسر ما تعجز الوراثية (الفسيولوجية

(١) على صفحات مقتبسة من مؤلف سوف يظهر قريباً ، بذل فيه جهد لاجراء للنقل الميقق لهذا
الصوير (وهذا المذهب) للاختلال العقل ، فيما وراء حدود الفصل والاضطرابات التي يسببها ويصعب
التحكم فيها ؛ وحاول المؤلف أيضاً أن يوضح السمة الوظيفية الأيديولوجية لهذا المصمت الذي يرين اليوم
هل أطباء الأمراض العقلية يخصص العودة الى هذا الماضي الذي يريدون بانتصار أن يشعروا أنه
قد « انقضى » .

(٢) ينبغي تبرير هذه الصيغ التي جمعت هاهنا اختصاراً ، وذلك بتحليل لخصوص بروسير لوكا
(بحث فلسفي وفسيولوجي في الوراثية الطبيعية) ، جزءان ، باريس ١٨٤٧ ، و ب . ١ موريل « بحث
في حالات فساد الجنس البشري » ، باريس ١٨٥٧ » .

ولنحاول مع ذلك أن نشرح التناقض الذي يخلقه مفهوم « الوراثية المتباينة » . من طبيعة الوراثية
أنها تنقل الشبيه ، غير أننا نجد في علم الأمراض النفسية (أو العقلية) أن الأشكال التي يتخذها
الجنون تتغير على مر الأجيال . هناك إذن شيء ينتقل (لذلك فهم يؤكدون عامل الوراثية) ؛ ولكن هذا
الشيء غير منظور ، انه مجرد موجود ؛ ذلك هو « عامل الاغلال » (موريل) ، أو الصمد (زولا)
الذي يحتمل أن ينشأ عنه أشكال من الملل المدينية المتنوع ، يمكن أن تعتبر بفضل هذا العامل
وحدة لا نزاع فيها . فبحرر الجنون وحده . أما هذه الظواهر فانها هي لمتباينة . فكرة ثانية (قلنها
موريل) : ذلك أن هذا الانتقال للأشكال المرضية للمتباينة لا يجري بكيفية عشوائية ، دون نظام ، وانما تبعا
لقانون « انحلال تدريجي » : فليس من طبيعة الجنون فقط أن يتحول أثناء الانتقال ، ولكن هذه التحولات
هي بالضرورة عمليات انحلال تؤدي درجة بعد أخرى الى العمق النهائي ، وبالتالي الى اقتراب السلالة
(المرضية) المسماة . فإذا كان لزاما نسبة « الفساد » الى وراثية « مرضية » ، فمعنى ذلك أنها تنتهي =

الخاصة بالبيولوجيين) عن تفسيره .. بقى علينا أن نحدد باثولوجيا الوراثة هذه التي تنزع الى « التدهور التدريجي » (موريل) للسلاسل المصنابة ، التي تنتهي حتما بالمعم ، ومن ثم بانتراض هذه السلاسل . هذا التساؤل لم يمهله أطباء الأمراض العقلية ، وكان على جوهر الفكرة أيضا - على عكس ما يدعى الناس عادة - أن يحاول أن يجد له جوابا : « علينا أن نقرأ النصوص لنجد أنه ليس ثمة عوامل اجتماعية أو غذائية أو مناخية أو أخلاقية لم توضع في الدرجة الأولى من الأهمية . يضاف الى كل ذلك حقل « النشاط الجنسي » الفسيح الذي لا تكف « سببته » الفياضة عن التسلط على اهتمامات أطباء الأمراض العقلية في القرن التاسع عشر .

من ثم نترك أن نظرة تحليل نفسي منبت الصلة بالطب العقلي في القرن التاسع عشر تشترك في تفكير وهمي استعادي . أو بالأحرى : إذا كان هناك بالفعل انقسام (بين التحليل النفسي والطب العقلي) فذلك أول كل شيء في المجال الذي خطه مذهب الفساد ليس الأمر إذن مجرد رفض أو قطع ، وإنما إعادة تفسير وإيضاح ما أشار اليه المذهب وأخفاه في آن واحد .

ما نعرضه هنا إذن هو إيضاح غير عادي حلقة أساسية بنوع خاص في تاريخ الطب العقلي ، شهدت الحركة المتأرجحة بين المذهب السائد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبين ظهور التحليل النفسي ، إيضاح لا يناقض الإيضاحات الأخرى ولا يحل محلها ، ولعله يزيل بعض الغموض .

هناك حركتان متتابعتان :

أولا ، مواجهة الصلة الصريحة المسلم بها بين نصوص فرويد وبين مذهب الفساد والوراثة المتباينة : تبعية نسبية ، مسافة زمنية ، وإعادة تفسير . وهذا عمل في مجموعته ميسور وممهد ، طالما أن فرويد يجري حوارا مع نصوص أطباء الأمراض العقلية في زمانه ، ويساير مشاكلهم - ولو لبدء تحفظاته - فيكفي عندئذ التدخل بينهم ، وقياس أوجه التقارب ، وتسجيل أوجه الاختلاف ، والانتقال .

أما الحركة الثانية فتتضمن بعض المخاطر : أن نجد في أعمال فرويد البداهة الظاهرة في مذهب « الفساد » والمرتفعة الى درجة المباني المجردة والفروض المتضمنة في النظرية - ولكن دون أن يكون فرويد قد ذكر الصلابة صراحة ، وليس ذلك بشكل توضيح أو إعادة تفسير ، وإنما إعادة صياغة أساسية ، وتحويل .

= الى « انحلال الوراثة » (انظر فريه : الأسرة المصنابة ، ١٩٦٨) ، ذلك لأنها من جهة تنقل اشياء متباينة ، ومن جهة أخرى لأنها تنتهي الى انقضاء سلسلة الأجيال - ان كل ما في النظرية من دقة يمكن في هذه المقارنة ان لا يتيسر الاطاحة بها ؛ ومن ثم كان ارتباك علماء النفس بالهتمين بالمباني البيولوجية الناتجة ، حين يؤدى فهم علم الوراثة في أواخر القرن الماضي الى حو كل فكرة في فكرة « الوراثة المتباينة » التي اعتبرها البيولوجيون متناقضة في ذاتها . من ذلك يقول رابو « الوراثة تنطوي على الاستمرار ، والاستمرار يستلزم بدوره التماثل . ومن ثم تتوقف الوراثة بظهور التباين » (الوراثة والفساد ، مجلة السيكلوجيا ١٩٠٥) .

ولكن المهمة ستكون عندئذ أقل بساطة . فإذا اقتضت أول الأمر على « العثور » فى أعمال فرويد على حالات جديدة من البديهيات المترددة فى نصوص أطباء الأمراض العقلية ، فانا سوف ندرك أن هذا البحث يؤدي بالعكس إلى اقتراح قراءة ثانية لنصوص أطباء الأمراض العقلية على أساس من نظرية فرويد . وإذا كان التحليل النفسى يتبدى كعلم من علوم النفس ، فكيف يمكن التفاضل عن حركة تؤدي - باسم المذهب الفرويدى - إلى « تفسير » النصوص السابقة التى تعطى هذا العلم بنوع ما مجالا لامكانيته ؟ وهذا إجراء لا مناص منه ، لأن مذهب النفساد والوراثة المتباينة يطرح نظرية عن « الأصل » و « النسب » ، وأن التحليل النفسى بدوره يتبدى على أنه المعرفة التى تعالج التصورات البدائية واساطير الأنساب ، وأنه يجد فى هذه التصورات وهذه الاساطير الخطوط الأولى لنظرية فى الحياة النفسية . وعلى هذا النحو تكتسب مؤلفات فرويد لوكا « وموريل » ، وفير فى نظر علماء التحليل النفسى نكهة خاصة بنصوص الأحلام ، ويحتاج مضمونها إلى تفسير . وإذا أصبحت باطلة من الوجهة العلمية لقدمها ، فإنها تشهد ، بطريقتها ، بحقيقة الاستيهام (التصور التخيلى الخادع من حلم أو هلوسة - المترجم) اللاشعورى الذى كشف عنه فرويد .

فالحركة الأولى ، جدل صريح .

هذه الحركة لا يستثيرها فرويد ، فهو غارق فيها منذ ثلاثاته الأولى : بحث أسباب الأمراض العصبية . فالمخطوط الأول (٣) الموجه إلى « فليس » (فى أواخر ١٨٩٢ على وجه الاحتمال) يطرح فى صورة موجزة للغاية مجموعة من المشاكل . والتساؤلات أرقام ٤ ، ٥ ، هـ الآتية :

٤ - هل هناك نيوروستانيا فطرية مع ضعف جنسى فطرى ، أو أنها تكتسب دائما فى فترة الصبا ؟ (عن طريق مربيات الأطفال ، أو الاستمناء) .

٥ - ليست الوراثة عاملا مضاعفا لا غير ؟

والنص الأول الذى يتحدث عن أسباب الأمراض العصبية (٤) ، ومقال عام ١٨٨٥ (٥) الذى يتفرع منه يرتبطان بموضوع النيوروستانيا الذى نعلم أهميته النظرية فى مفهوم الأسرة المصابة بالعصاب .

وإذا كان فرويد يجيزها هنا نوعا من النيوروستانيا المكتسبة (وهى التى تهمة بالنفل) مثل ويجرين أو شاركو ، فانه يرى فيها مصلا لوراثة مدمرة :

ويبدو ، إذا لم يكن هناك حل محتمل ، أن المجتمع قد قضى عليه أن يكون

(٣) هذه المخطوطات المختلفة التى لم تطبع فى حياة فرويد ، قد جمعت مع خطاباتاته إلى « فليس » فى الفترة نفسها فى كتاب بعنوان « نشأة التحليل النفسى » ١٩٥٦ ، المخطوط ١ صفحة ٥٩ .

(٤) هذا هو المخطوط الذى يؤرخ فى ٨ فبراير ١٨٩٣ ، وهو أول تكوين للنص الذى سوف يخرج منه المقال موضوع المذكرة التالية .

(٥) من الجاز أن تفصل من النيوروستانيا عقدة عرضية باسم « عصاب التلق » فى العصاب ، الدهان ، الانحراف « ١٩٧٣ ص ١٥ .

ضحية الأمراض العصبية المستعصية التي تضعف الى اقصى حد متعة الحياة ،
وتهنم الروابط الزوجية ، وتؤدي عن طريق الوراثة الى انهيار الجيل القادم » (٦) .

ومع ذلك فان هذه ليست مشكلة فرويد الحقيقية . ففي « الوراثة
واسباب الأمراض العصبية » (٧) (١٨٩٦) ، نجد ان الشيء الذي حاول ان
يصوفه في نظرية هو الجزء الخاص الذي يربط هذا العامل الوراثي بالاسباب
« النوعية » لمختلف الأمراض المرضية المتزامنة . وحتى اذا كانت هذه الاسباب
ذات « قوة امراضية بالنسبة الى الوراثة » ، فان الامل في العلاج والشفاء ،
التي تولدها معرفتها تبرز دراستها . وعلى ذلك فان ترك علم الوراثة في هذا
الصدد ليس اول كل شيء تصرف نظري ، وانما هو عملي . ومع ذلك ففي
« نشوء الأمراض العصبية الكبرى » ، تقوم الوراثة بدور الطرف القوي في كل
الاحوال ، او الطرف الذي لا بد منه في معظم الاحوال » (٨) وفيما يتعلق بالروابط
بين الوراثة و « العامل النومي » ، فان موقف فرويد في هذا النص في غاية
الدقة والوضوح : فهناك فرق تكويني بين الوراثة المتماثلة والوراثة المتباينة ،
وهي مسألة اساسية تختص « باختيار » العصاب . والصيغة التالية تستحق
ان تنشر بأكملها :

« في علم الأمراض العصبية ، وراثة متماثلة ، ووراثة تسمى متباينة (٩) .
أما بخصوص الأولى فلسنا نجد ما نضيفه ، بل من الواضح كل الوضوح في
الافات التي تتوقف على الوراثة المتماثلة (مرض طومسن ، وفروريك ،
والتهابات العضلات ، وأمراض هنتجتون ، والأمراض العصبية التشنجية)
اننا لا نجد اثرا بالرة لعامل ثانوي مؤثر . غير ان الوراثة المتباينة وهي اكبر
اهمية من الأخرى ، فيها فراغات يتعين ملؤها للوصول الى حل مرض للمشاكل
المتعلقة بأسباب الأمراض . وتتكون الوراثة المتباينة من أن أفراد الأسرة الواحدة
يصابون بأمراض عصبية متنوعة للغاية ، وظيفية وعضوية ، فلا يمكن الكشف
عن قانون يحكم طول مرض منها محل مرض آخر ، أو نظام تماقها على مر
الأجيال . وإلى جانب الأفراد المرضى في الأسرة ، يوجد أشخاص أصحاء
ولا نقول لنا نظرية الوراثة المتباينة لماذا يتحمل شخص نفس العيب الوراثي دون
أن يقع ضحية له ، ولماذا يختار مريض آخر مرضا مختلفا ، فيختار مثلاً
الهستيريا بدلا من الصرع أو العته ، الخ . . ولما لم يكن للصدفة مكان في علم
الأمراض العصبية ، كما لا اثر للصدفة في سائر الأمراض ، فلا بد من التسليم
بان الوراثة ليست هي التي تتحكم في اختيار المرض العصبي الذي ينمو في
أفراد أسرة معرضة للإصابة به ، وانما يمكن الشك في وجود مؤثرات مرضية
أخرى ذات طبيعة أقرب الى الافهام ، يمكن تسميتها « الاسباب المرضية

(٦) للخطوط حرف ب ، المؤلف السابق صفحة ٦٦ .

(٧) في « العصاب ، والفصان ، والانحراف » (ظهر لأول مرة باللغة الفرنسية مباشرة في مجلة

« الأمراض العصبية » السنة الرابعة ، ٣٠ مارس ١٨٩٦) .

(٨) المؤلف السابق صفحة ٥١ .

(٩) خصها فرويد بالذكر .

النوعية « (١٠) لمختلف العلل العصبية . ومن غير هذا العامل الخاص المسبب للأمراض لا تستطيع الوراثة أن تفعل شيئا ، فانها قد تهيء الفرصة لاجتماع مرض عصبي آخر اذا استبدل بالعلة النوعية المشار اليها مؤثر آخر « (١١) .

وهكذا تتضح الأمور : فاذا كان التحليل النفسي لا ينكر وجود ميول وراثية فان ما يصبو اليه بالذات هو أن يحيط علما بما لم تفسره الوراثة ، أي «اختيار» نمط المرض في داخل الأسرة الكبيرة المصابة بالعصاب . وثمة خط يقصل بين الطب العقلي وبين التحليل النفسي . ويؤكد فرويد صراحة في عام ١٩١٦ أمام طلبة كلية الطب في فيينا (١٢) :

« هل هناك تعارض أو تناقض ؟ ألا ترون أن التحليل النفسي والطب العقلي لا يتعارضان وانما يكمل أحدهما الآخر . كذلك فان العامل الوراثي ، والعارض النفسي لا يتصارعان ولا يتنافران ، وانما يتعاونان بكيفية فعالة للوصول الى نفس النتيجة « (١٣) هذا إذن ما يخص مسألة العلاقات بين الاستعداد الوراثي وبين العامل « النوعي » .

وثمة بديهة ثانية تتعلق بتسلسل الأسباب في الأنماط المرضية . ولنتتبع هذه الصيافات الجديدة لدى فرويد . والواقع أن الثنائي « الاستعداد » و « العامل النوعي » (ذا المنشأ النفسي) كثيرا ما حجب تفرعا ثنائيا آخر ، يتميز عنده المحدوثون الذين يقرأون أعمال فرويد : ذلك هو الذي يقابل ، منذ بدء الكتابات الأولى عن الأمراض العصبية ، بين الأمراض العصبية المسماة « بالراهنة » : النورستانيا ، وعصاب القلق ، والوساوس) وبين « المصاب النفسي الدفاعي » (الهستيريا ، والأفكار المتسلطة) : فهناك علة جسدية من ناحية (ذات مصدر كيميائي ، تسمى) ، وهناك نتائج نفسية تترتب على الاثار الجنسية المبكرة من ناحية أخرى . على أن أحدا لم يلاحظ بدرجة كافية أنه يوجد غند فرويد بين هاتين المجموعتين من الأمراض رابطة تدرج ، لا من طريق الانتقال من جيل إلى جيل ، وانما في الفرد نفسه : « هناك دون شك حالات منعزلة ومجرد من الهستيريا أو الفكر المتسلط ، لا صلة لها بالنورستانيا أو عصاب القلق ، ولكن هذه ليست هي القاعدة . ففي أغلب الأحوال يبدو العصاب النفسي كتابع ، في الزيادة والنقصان ، لحالات العصاب النورستانية (١٤) .

(١٠) خصه فرويد أيضا بالذكر .

(١١) المجال السابق صفحة ٤٩ .

(١٢) « مقدمة في التحليل النفسي » مكتبة بايو الصغيرة ؛ الدرس رقم ١٦ : « التحليل النفسي

والطب العقل » .

(١٣) للملاحظة الأخيرة إضافة مني (الكاتب) .

(١٤) « الوراثة وأسباب العصاب » ؛ للؤلؤ السابق ذكره صفحة ٥٩ . وبعد عشرين سنة

يتناول فرويد الموضوع من جديد في مقدمته الى التحليل النفسي (صفحة ٣١٣) . ويتساءل فرويد الفكرة نفسها من جديد : « كثيرا ما يشكل العصاب الجسدي الرامن نواة للعصاب النفسي ، ومرحلته البدائية » .

ولكنه يقدم في عام ١٨٩٧ في خطاب كتبه لفليس (١٥) أول مثال لتنقل العمل العصائية أو النفسية على مدى عدة أجيال بعملية تمثل النموذج الوراثي .
 ونهتئ فرضا اتضح انه من اتمن الفروض في مجال البحث التحليلي النفسي ،
 ويعرض هذا الفرض بصدد نظرية « الاقواء » : « بهذا ترى كيف يتحول العصاب الى ذهاب في الجيل التالي (وهذا ما يصفه الناس بالفساد) لان المصاب يكون وقتئذ في سن صغيرة للغاية » . ويعيد فرويد بسرعة وايجاز تشكيل السلالة العصائية : فعرضه مصاب بالهستيريا ، وتبين ان الذي اغواه عم له منحرفا ومكحول (مصاب بالكحول ، وهو تعطش لا يقاوم للمشروبات الكحولية - المترجم) . ولكن المريض نفسه كانت له علاقات معينة باحدى اخواته وكانت في سن صغيرة للغاية (سنة واحدة) عندما جرت مشاهد الاقواء الذي مارسه المم مع المريض ، واصيبت الاخت المذكورة بالذهان الهستيري . عندما بلغت فترة المراهقة . اما سائر الاخوات اللواتي لم يكن للمريض بهن علاقة ، فانهم تمتعن بصحة جيدة . هذا أول مثال لسلالة مرضية عبر الاجيال (هنا متتالية من افساد ، وعصاب هستيري ، وذهان هستيري ، يتيح لنا الطب التطبيقي ان نكتشفها بدرجة من التواتر) بعملية تستخدم اعتبارات « وراثية » ، الشيء الذي يؤكد فرويد صراحة . وليس في الامر رفض للبدهييات الاكلينيكية التي تستدل عليها نظرية « الفساد » ، ولكنه اعادة تفسير تم هنا يعون الفرض الذي شغل فرويد في ذلك الوقت : فرض الاقواء الذي يمارسه شخص راشد أو أخ أو اخت (أكبر منا .

وبمع ذلك سوف نرى ، بعد التخلي عن نظرية الاقواء ، والتسليم بمقدرة اوديب : ان يدية انتقال الانماط المرضية من جيل الى آخر لم تزل باقية .
 وانما في شكل آخر . فالمرض العصبي عند الطفل يرتد الى انحراف في الحالة الشخصية للوالدين ، وبخاصة الام .

ويصف فرويد في مقال غير معروف كتبه عام ١٩٠٩ العملية التي تنتهي « عن طريق كبت الرغبات الى زوجين يمانيان اضطرابات شديدة (عنة الزوج ، وعصاب الزوجة) » اريد مع ذلك ان اوضح الكيفية التي يسبح بها مثل هذين الزوجين في التأثير على اطفالهما القليلين . فثمة من يظن ان في ذلك نقلا وراثيا . ولكننا اذا معنا النظر ، نجد ان الامر يتعلق بتأثير انطباعات طفلية قوية . فالمرأة العصائية التي لم يشبعها زوجها هي ام مغرطة في حمايته الولدها وقلقها عليه ، وهي تنقل اليه حاجتها الى الحب ، وتوقف فيه ابتساراً جنسياً . ويستثير ضوء التفاهم بين الابوين حياة الطفل العاطفية ، ويستثمره بقوة ، في سن لم تزل غضة ، الحب والكراهية والغيرة . ومن شأن التربية الصارمة التي لا تبيح أي نشاط في الحياة الجنسية التي تستثار على هذا النحو في سن مبكرة . ان تساعد قوة الكبت . ومثل هذا الصراع في هذه السن ، يحتوى على كل ما يلزم لاستثارة مرض عضبي يدوم مدى الحياة .

هناك اذن مرض عضبي يصيب الطفل بتأثير عصاب الوالدين . غير ان

الوراثة لا فضل لها في هذه المسألة . فعلم الوراثة في مفهوم موريل أو ديجرين ، يحل محله « أنساب الرغبة وتحولاتها » .

والتحليل النفسي هو « أوديب » بالتأكيد ، هو المثلث الصائلي المكون من الأب والأم وأنا . ومع ذلك سرعان ما ظهرت الماساة ذات الأشخاص الثلاثة في ملحمة تتجاوزها من كل النواحي . وليس من سبيل الى معرفة ما يحدث في هذا المثلث اذا لم تكن ثمة اشارة الى ما « سبقها » من أمور .

ونجربى الأمور كما لو كان شيء ما « تعيه الذاكرة » ، ومخالف لسبني الطيمه « (١٦) قد حدث في زمن سحيق ، قد يعود الى فجر الانسانية ، قد يحمله المثلث الأوديبى كندبة لم تلتئم جيّدا ، أو صمدع قابل للفتح . وليس الشيء الذى انتقل هنا فى الواقع هو « المرض » ، وإنما هو الشيء الذى يفتح احتمالات المرض ابد الأبد : ذكرى فعل بفيض ، ولكنه محتوم ، قتل الأب وما يتصل به من أثر يتبدى فى الشعور بالذنب .

هناك وظيفة مزدوجة للطوطم والتابو فى اعمال فرويد : « اول محاولة لتطبيق وجهات النظر والمعطيات الخاصة بالتحليل النفسى على بعض ظواهر السيكلوجيا الجماعية » (١٧) .

ليس هناك اذن فى الظاهر سوى « تطبيق » المعلومات التى سبق للتحليل النفسى تحصيلها على مشكلة مزدوجة طرحتها الاثنولوجيا (مشكله الطوطمية والتابو) . ويستخدم مثال الانسان الهمجى العصائى لمعرفة المجتمعات البدائية . ويتيح لنا تحليل « رهاب الحيوان » (الخوف الجنونى من الحيوان - المترجم) ، عند الأطفال أن نذكر أن الحيوان موضوع الرهاب هو ، على قول فرويد « بديل » من الأب (وهو يستخدم هنا النتائج الاكلينيكية المتحصلة من تحليل هانز للمبغى) . لنا اذن أن نفترض أن الحيوان الطوطم المعبود والمرهوب هو نفسه صورة الاب ، ومن ثم كان الفحص الدقيق للمعطيات الاثنوجرافية التى يمكن أن تدغم هذا الفرض .

غير أنه سرعان ما تبلت حركة عكسية : فالالتجاء الى فرض اغتيال الأب ، والشعور بالذنب الذى يمليه الندم ، وتفسير المادبة الطوطمية كاحتفال جماعى اجرامى بهذا الحدث ، تصبح بدورها اشياء ضرورية لتفسير المشاهد اللاواعية لدى العصائين بالعصاب . ومن الضرورى تبرير اجرام المصاب بالعصاب الذى لا ذنب له مع ذلك فى شيء . وينبغى التسليم بأن ثمة خطأ حقيقيا قد دأرتكبت بالفعل فى حق الأب ، وأن ذكرى هذا الخطأ قد انتقلت من جيل الى جيل ، وانتقالا من تاريخ الجماعات الى تاريخ الأفراد . هاكم اذن كيف بدأت هذه الأمور كلها : « استأثر أبو العشيرة البدائية بكل النساء ، استئثارا مطلقا ، وقتل البنات أو طردهن لأنهم منافسون خطرون له . ومع ذلك اتحد البنات ذات يوم ، وتغلبوا على الأب وقتلوه ، واقتربوه معا ، وهو الذى كان عدوهم ، مع أنه كان

(١٦) فرويد : الطوطم والتابو : مكتبة بايو الصغيرة . صفحة ١٦٣ .

(١٧) المرجع السابق ، للفتة صفحة ٥ .

أيضا المثل الأعلى لهم . بعد هذا العمل أصبحوا في حالة لا تسمح لهم بوراثة ، اذ جعل كل منهم يقيم العقبات في طريق الآخر . وبتأثير الاخفاق واندم ، تعلموا أن يتحمل كل منهم الآخر ، واتحدوا في عشيرة من الأخوة ، تبعاً للأوامر الطوطمية التي تنفي منع حدوث مثل هذا العمل مرة أخرى ، وامتنعوا جميعاً عن تملك النساء اللواتي قتل الأب من أجلهن ، وأصبحوا من ثمة قانعين بالنساء الأجنيات : وكان هذا هو منشأ الزواج الخارجى المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطوطمية .

والتاريخ الفردى إنما يواصل أو يعيد السيناريو الاصلى الخاص بالتاريخ الجماعى . ولكن كيف يمكن تصور انتقال هذا النموذج من جيل الى جيل ؟ كيف يتأتى أن يكرر كل طفل بطريقته الخاصة ، في مأساته اللاشعورية الحدث الذى انتهى الى تأنيب زنا المحارم ؟

واذا هذه المسألة ، لا يخفى فرويد حيرته . فهو يستدعى التقاليد الشفوية التى لعلها تركت آثاراً في الذاكرة من الحادث ، على مر الأجيال ، ولكنه لا يستطيع أن يجزم بأنه يرى فى ذلك تفسيراً لعملية نقل شعولية بهذه الدرجة . ورغم كل الاعتراضات التى يمكن أن تثور ضد فرضه (والتى يثيرها هو قبل غيره) كان لزاماً عليه أن يلجأ الى فكرة وراثه قديمة سلالية المصدر . فالواقع إن سلوك الطفل الصباي حيال أبويه ، حين يعانى تأثير عقدة أوديب والخساء ، يعرض مجموعة من ردود الفعل المتشابهة التى تبدو فى نظر الفرد غير معقولة ، ولا تدنو مفهومه الا اذا نظرنا إليها من زاوية علم الأتصال وتطورها ، يرتبطها بالتجارب التى مرت بالأجيال السابقة (١٨) .

ومع ذلك لا يجهل فرويد أن علم الأحياء فى عصره قد حطم النظرية اللا مركبة (نسبة الى العالم لامارك) الخاصة بتوارث الصفات المكتسبة . ولكن لا أهمية لذلك . أن تأكيد هذا النقل ضرورة نظرية قصوى بالنسبة اليه ؟ وهو لذلك يقبل ، بموجب ترابط آخر أن يكون متناقضاً مع الوضع العلمى السائد فى عصره : فالجراة هنا لا مناص منها (١٩) . والواقع أنه بالتسليم بأن ثمة ذكريات مشابهة لذلك باقية فى تراثنا القديم ، فانا نتخطى الثغرة التى تفصل بين السيكلوجية الفردية وبين السيكلوجية الجماعية ، ويتسنى لنا أن تعامل الشعوب بالكيفية نفسها التى تعامل بها الأفراد (٢٠) .

وهكذا ففيمما يختص بشرح النقل الصباي توصل فرويد الى دحض فكرة الوراثة (انفرادية) لصالح انساب الرغبة وتحولاتها . ولكن تعود الحاجة الى وراثة قديمة لتبرير التصور الاستيهامى الأوديبى نفسه ، وتبقى فى الواقع مسألة مصدر المشاعر الفعالة فى هذا المصدر مطروحة للبحث : الرغبة فى الأم ، الغيرة الاتهام بالاثم حيال الأب ، الخ . . ومن قبل كان الرجوع الى أسطورة

(١٨) فرويد : « موسى والتوحيد » ، مجموعة « أفكار » جاليلمار صفحة ١٢٤ .

(١٩) المرجع السابق ، صفحة ١٢٦ .

(٢٠) للرجع السابق ، صفحة ١٢٥ .

أوديب نقلا أولية لفسورة خيالية في الماضي البعيد ، ولكنه لم يزل يستخدم كثيرا بالإسلوب القصصى ، والفردى ، ومن ثم كان الرجوع الى التاريخ الجماعى باغنياره تاريخيا منشئا بالمعنى الصحيح .

ومن ذلك ، فلطالع حكاية مقتل الأب السابق ذكرها : استأثر أبو العشرة البدائية بذر النساء ، استثنائا مطلقا ، وقتل الأبناء أو طردهم لأنهم منافسون خطرون له (٢١) وعلى هذا فحتى قبل مقتل الأب ، وهو الحدث الافتتاحى فرصا ، تجذعت مواصفات التكوين الأوديبى ، وذلك منذ زمن نقدر أنه سحيق لا تعيه الدائرة . ان زمن الفعل مستخدم فى هذه العبارة استأثر أبو العشرة ... كتما تشير . يكس بذلك ، هو الزمن الماضى السحيق المستخدم فى حكاية الأساطير : فى قديم الزمان بدأت الأشياء كلها ، يرجع أصل الأشياء الى تاريخ سابق لنفسه ، الى مالا نهاية (٢٢) وفجأة يبدو الرجوع الى أسطورة العشرة البدائية وقتل الأب عديم الفائدة طالما أن الأشياء كلها تحدث كما لو كان التاريخ اوديبيا من قبل ، لأنه حتى قبل انتظام العشائر ، كان الأب قد ضم إليه الأمهات كلهن ، وحرمن على غيره (٢٣) ثم ألم يقع الحدث الأصلي (قتل الأب) مرة واحدة فحسب ؟ ومتى وثمة ملحوظة لفرويد تبدو عنصرية وشديدة الصلة بلوسفر : فعندما يتعامل فى مؤلفه موسى والتوحيد من الظروف التى تسمح لنيل هذه المبكرى بالانتقال فى التراث القديم ، ينوه بأن « الذكري تنتقل فى التراث القديم عندهما يكون الحدث مهما ، أو عندما يتكرر ، أو عندما يكون مهما مع التكرار . وفى حالة مقتل الأب يجتمع الشرطان » (٢٤) . ومقتل الأب ، وهو « حدث أصلى » يؤكد البعض أنه وقع فى يوم من الأيام بصفة نهائية ، هكذا انطلق يتكرر . ليرصف فرويد ثلاث « روايات » على الأقل لهذا الحدث . أولا القتل الذى اقترفته عشرة الأبناء (فى الطولم والتابو) . وتتألف الرواية الثانية بيشاء للتوحيد الذى ينتهى بقتل موسى . أما الثالثة فمرأها فرويد فى تاريخ يسوع المسيح ، حيث تظهر بصورة مقنعة : « ابن لئله ، برى من كل خطيئة ، ضحى بنفسه ، وحمل على عاتقه خطايا الكافة . وكان لابد أن يكون ابنا ، طالما كان الأب هو ضحية القتل » (٢٥) . وهكذا فمن خلال كل هذه التوابرات ، مع التحولات والاستخفافات ، والتقلات ، وبفعل الكبت ، يفقد الحدث الأصلي قوامه « الواقعى » ، ويبدو على حقيقته : أسطورة . أما التكرار فهو وحده الحقيقة الأصلية . وإذا كان فرويد ظل حتى وفاته يردد هذا الحدث ، ويتظاهر بتصوره على أنه وقع « بالفعل » ، والنكت فى ظروف نقله ، فإن الشيء الذى يمنه حقيقة هو الدور الذى يؤديه العديد من التكرارات والتحولات والفروق التى تطورا على مختلف

(٢١) نتج هذا عن كتب التحليل الباقى الذى أجبره ك. بيكس « كليفين » و « انثروبولوجيا وتحليل نفسى » فى المصنف الجماعى « الانثروبولوجيا علم للجماعات البدائية ٢ » دنويل ١٩٧٦ .

(٢٢) كارلين بيكس ، للؤلف السابق ذكره .

(٢٣) المرجع السابق .

(٢٤) فرويد ، « موسى والتوحيد » ، مجموعة « أفكار جاليمار » ، صفحة ١٣٦ .

(٢٥) « موسى والتوحيد » ، صفحة ١١٧ .

الروايات . وبلا كلل ، تحيله « تصورات الأصول » لدى مرضاه المصابين بالعصاب (وتصوراته الشخصية) الى مسألة مصدر التصور الأصلي . وما يكشفه ، بتتبعه هذه الاستفهامات التي لا تنتهي ، هو أن الحدث لم يقع في الأصل ، وإنما تشكل . ويبدو أن رد التصور الفردي الى الأسطورة (الجشاعية) والعكس بالعكس ، يشكل حلقة . ولكن الواقع أن مهمة العمل التحليلي هو إخراج الشخص من هذه الدائرة الأسطورية بمساعدته على التعرف على تاريخه هو ، بما يحتويه من أشياء قريبة .

وعلى ذلك فإن الضرورة التي حملت فرويد على ربط التاريخ الفردي بالتاريخ الجماعي (على الرغم من النتائج التي توصل إليها علم الأخياء في عصره) كانت مرتبطة بضرورة أخرى أكثر أهمية : تلك هي وضع قاعدة نظرية للعصن والتكرار .

وكان انفصال فرويد من يونج في هذا الشأن ذا دلالة . ذلك أن فرويد لم يعد قادراً على التمسك مع يولج حين دخل هذا في دائرة الأسطورة اشارح العردين بنماذج مثاليه جماعية (والعكس بالعكس) . ان الرغبة في تعزيز التحليل النفسي بضمائم الميثولوجيا (الأساطير) التي فقدت اثرها الى الأبد ، إنما هي النوعية الانسانية للأسلوب التحليلي ، وهي الشعور بالتكرار المتغير لدى الفرد الذي يصيد بناء الحدث الأصلي من خلال تصورات الوهمية (التاريخية) . ان الرجوع الى نموذج مثالي الى رمزية مسبقة (في قاموس الرموز ، أو كتاب تفسير الأحلام) لا يمكن ان يغفل العملية التحليلية .

فإذا كان الرجوع الصريح الى تراث قديم ، الى وراثة (عرقية) لدى فرويد قد بدا ضروريا ، فانا نلمح أن ذلك يتم بتغيير المعنى تغييرا جذريا . وذلك ان ما هو مفروض أنه قد انتقل على هذا الوجه من جيل الى جيل . منه زمن لاتباع النازية . ليس « طبيعة ، أو سجية » وإنما هو « ذكرى حادث بدائي » لم يزل يستبكر ويتحول . « والشئ الذي يكشفه التحليل في نهاية المطاف ، هو أن هذا الحدث البدائي (وبالتحديد تصور وهمي « يرجع الى الأصل ») لم يكن أبدا سوى نتاج هذه التواترات والتغيرات العديدة . أو بالأحرى أن هذا الحدث لن يكون أبدا خلاف هذا . والواقع كما اشارت بذلك . يكس ، بعد « لاكان » أنه اذا كان زمن العمل الأسطوري هو الماضي البعيد ، فإن الزمن النعوى (الأجرومي) للتطور العصابي هو « المستقبل السابق » الذي يستعيد « الماضي المستمر » ، وهو أيضا « حلقة ارتجاعية » (منسحبة على الماضي) (٢٦) .

ولا يسعنا في هذا المجال إلا أن نحيل القارئ الى التحليلات الباهرة التي أجرتها .د. بيكس ، وأوضحت بها كيف أن المسائل التي طرحها فرويد قد حلت تماما « الزمنية الخطية » ، «زمنية الحكاية » زمن الماضي البسيط : « انقطاع جذري ، يفجر مع ظهور مفهوم التكرار ، فكرة الحدث (وبخاصة الحدث البدائي) ويعرض مفهوما جديدا عن الأصل والتاريخ : « ان المصدر الأصلي شديد الإغراء ، فالرجوع الى الزمن الماضي ، الى حدث واقعي سواء كان نشأة أو صلعة ، والفؤاد ، هذا هو الحلم الذي يراود كل نظرية وكل عمل ، هكذا .

هو ما قيل في الاسطورة التحليلية النفسية التي ألفها فرويد ، ورائك ، ويونج على أساس الحقيقة الفرويدية . الاسطورة هي العودة الى الحدث الاولى بواقعيته ، أما بناء حدث نموذجي ، اطار خيالي للاحداث التي لا يمكن أبدا الوصول اليها ، فهذا هو ما يقول به فرويد « (٢٧) » .

بقي أن ننوه بطريق آخر لا يسعنا هاهنا إلا أن نعرض خطوطه العريضة . ذلك أن اتجاه الاستفهامات الفرويدية بخصوص التراث القديم باعتباره المنشأ لتصورات الوهمية البدائية (عقدة أوديب ، حكاية الاسرة ، لدى المصائب بالخصاب) قد أدى بنا الى مفهوم عن المصدر باعتباره تكرارا جوهريا ، يشير الى أبعاده « الاسطورية » (الصورة الوهمية) ، الى البحث عن حدث أولى . كذلك وجد فرويد في حتمية « التكرار » مادة لنظريته « الدافع الى الموت » . والمقصود بذلك هو النزوع للأساسي لدى كل كائن حي الى أن يعود الى الحالة اللاعضوية . وفي هذا المبحث الجديد ، اذا كان الدافع الى الحياة (ايروس) أصبح مفهوما على أنه دافع اتصال ، فإن غاية الدافع الى الموت هي « قطع الصلات كلها ، وبالتالي هجم كل شيء » : عودة الى الأصل باعتباره مفككا غير متميز . هذا ما يسميه البعض « بالانترويا » (في الفيزياء : درجة التبادل الحراري ، أو قياس الطاقة المتاحة - المترجم) . مرة أخرى ، هذا المفهوم الذي اعتبر جريئا للغاية ، بل ميتافيزيقيا ، قد أربك الكثير من تلاميذ فرويد الذين جهودا أن يحولوا دون تحديثه .

ومن جديد فإن النماذج البيولوجية التي يبدو أن فرويد يرجع اليها انما تحيز الافهام . وبعيد ذلك يؤكد فرويد أنه توصل (كما كان الأمر بالنسبة الى التراث القديم) الى هذه النتيجة بحاجة ضرورية في داخل النظرية التحليلية . وقد رأى البعض في الثنائية الظاهرية : الموت والحياة تكوصا محسوسا بالنسبة الى تعقد وبراء الحصلة الاكلينيكية ، لاسيما أن فرويد لا يتردد في أن يبحث عن المصادر التي يربطها ، في نصوص ذات طبيعة ميتافيزيقية ورمزية واضحة : كالابانثياد (٢٨) ، و «مأدبة» أفلاطون ، الخ . ومع ذلك ، ودون أن نقصد أن نقدم هاهنا عرضا نظريا كاملا لهذا المبحث الأخير (٢٩) ، ينبغي أن يوضح أن ثنائية دافع الحياة ودافع الموت في هذا النموذج الجديد ليست الا ظاهرية . فالشيء الذي قدمه هو بالفعل تعريف جديد ودقيق لفكرة «الدافع» نفسها . فالواقع أن فرويد يسلم من الآن بأن الدافع ليس إلا تعبيرا من نزعة ملازمة لكل جسم حي تدفعه الى إعادة انتاج ودعم حالة سابقة اضطرت الى نبذها بتأثير قوى خارجية مزبلة . وهو تعبير عن نوع من المرونة العضوية ، أو بالأحرى تحول الحياة العضوية « (٣٠) » . وهو يسلم بما في هذا المفهوم من جديد ومستغرب لأننا

(٢٧) المرجع السابق ، صفحة ٨٧ .

(٢٨) الابانثياد : محاولات فلسفية في أسفار الهند الدينية القديمة . - للترجم .

(٢٩) يتكلم للاطلاع على نبذة أولية موزونة ولكنها دقيقة عن مثل هذا العمل الرجوع الى مقال

دافع الموت ، في كتاب « محجم التحليل النفسي » تأليف لايلاش ، ويوتنايس .

(٣٠) فرويد ، « قيمة وراء هذا اللغة » في « رسائل التحليل النفسي » صفحة ٤٦ .

«اعتدنا أن نرى في الدافع عاملا من عوامل التغيير والتطوير ، وليس العكس» (٣١). ومع ذلك فإن حاجة شديدة تدفعه الى استكشاف الغاية التي تؤدي اليها نظرية الدافع هذه باعتبارها عودة وتكرارا ، حتى ينتهي بمفارقة شديدة الى أن «النهاية التي يتجه اليها كل حياة هي الموت» (٣٢) .

وثمة صدفة مدهشة تؤكد أقوال فرويد : ذلك أنه يذكر الوراثة من جديد فيقول . « ليس علينا الا أن نتذكر أن ظواهر الوراثة وحقائق علم الأجنة تزودنا ببدع توضيح لليل العضوى الى التكرار » .

وبهذه الصفة ، فإن النمط النموذجي لكل دافع ، وهو الحالة الوحيدة التي تحقق فيها بالفعل ، هو دافع الموت . أما دافع الحياة فانه يتصور ، لا « كنيقيض لدافع الموت » ، وإنما كاهم تحولاته .. مجرد «منعطف» يؤدي الى الهدف الذي يفضيه دافع الموت : « تلك هي المنعطفات التي تسلكها الحياة في مسارها الى الموت ، منعطفات تحرص عليها بدقة دوافع البقاء التي تشكل ما يتبدى لنا اليوم كقائمة الظواهر الحيوية» (٣٣) . وليس هناك شك في خصوص معنى دوافع البقاء هذه : ففي ضوء هذا الفرض الجديد ، لا تعتبر هذه الدوافع الا بمثابة «دوافع جزئية» ، القصد منها أن تكفل للجسم الحي الوسيلة الحقيقية الوحيدة للعودة الى الموت ، وتجعله في مأمن من كل الاحتمالات ، خلاف الاحتمالات التي يوصله الي هذه الغاية (٣٤) . وعلى هذا فإن المصدر الوحيد (الحقيقي وليس الاسطوري) الذي يوجه مصير الكائن الحي ، بتأثير العودة ، هو الموت .

ومن الضروري أن نحدد بسرعة موضع المنعطف الأخير المحير في نظرية فرويد قبل أن نشرع في إعادة مطالعة نصوص أطباء الأمراض العقلية ، اعتبارا من هذا المنعطف .

ينبج لأنفسنا الآن أن نتخذ خطوة نستعيد بها الماضي : فإذا كان الانفصام الذي أجراه التحليل النفسي قد أصبح مقبولا اعتبارا من الأساس الذي يجعله محتملا ، فلا بد أن نجد في النصوص التي تشكل هذا الأسس مادة واضحة في صورة بقايا «مكبوتة» تقوم انظرية التحليلية بالنسبة اليها ، وبنوع ما مقام «التفسير» .

فأول كل شيء مسألة دافع الموت . فقد أراد البعض ، في شيء من التسرع (٣٥) تعريف الفساد على أنه ميراث متراكم ينشع بالتدرج الى العمق ،

(٣١) المرجع السابق صفحة ٤٦ .

(٣٢) المرجع السابق صفحة ٤٨ .

(٣٣) المرجع السابق صفحة ٤٧ .

(٣٤) المرجع السابق صفحة ٤٩ . ويمكن ملاحظة كل ما يفصل هذا الرأي عن صيغة « يشأ » المشهورة في علم الأحياء « الحياة هي مجموعة الوظائف التي تقوم الموت » (الأبحاث الفسيولوجية في الحياة والموت) .

(٣٥) تلك مثلا حالة « ميشيل سبي » في كتابه عن « زولا » .

وانقراض السلالة ، والدافع الى الموت . وينبغي بالأصح القول بأنه يطرد احتمال الدافع الى الموت ، (وهذا ما يعادل القول بأن له شأنًا مع دافع الموت ، ولكن بأسلوب الكبت) .

والواقع انه يمكن القول بأن الفساد هو بمثابة الصورة المعكوسة للدافع الموت . فثمة بعض السلالات (المرضية) وينبغي التأكيد على أنها كذلك) تنزع ، بعكس النمط الطبيعي ، الى حالة غير منتظمة بصورة متزايدة ، بل أنها تبدو كما لو كانت تبحث عن الظروف والاتحدات التي من شأنها أن تتمثل هذا الانحطاط التدريجي المحتوم . ولكن منطق الفقه يسمح للنمط الطبيعي بأن يتابع الهدف المرسوم له ، وهو تقديم النوع تقدماً لا حد له . وهكذا لما لم تكن الحياة « كما تبدو في صيغة فرويد سوى انعطاف نحو الموت ، فإن «الفساد» هنا ، وهو تحول مرضي ، هو وسيلة تنزع ، بحذف العناصر الفاسدة ، الى الحفاظ على الحياة ، باعتبار ذلك ميلاً جوهرياً . والوراثة في جميع الأحوال في خدمة الحياة سواء كانت موافقة لمصيرها ، فيكون دورها نشرها الي ما لا نهاية ، والأزرقاء بها ، واما أن تكون الحياة سائرة سيراً مرضياً . ومن ثم تكون مهمة الوراثة أن تحو بالتدريج العناصر التي تحول دون كمالها . والشئ الذي يتمتع على هذا النحو بالحماية ضد قدرات الموت (الثانوية) هو الكفاح الجبار الذي يمارسه الكائن الحي .

٢ - الأسرة العصابية وفكرة «مصدر» الحدث المرضي .

بعد مطالعة النصوص الفرويدية ، يتيسر لنا أن ندرك الى أي حد تسهم فكرة « الأسرة العصابية » المنحدرة من نفس مجموعة الاغراض المرضية ذات المصدر الواحد ، (٣٦) في تفسير «ميثولوجي» : بتحديد حدث بدائي ، أي درجة صفر للجئون ، يتفرع منه كل العناصر الأخرى . وأنا نشعر شعوراً غامضاً أن مثل هذا الطلب وهم ، وإن تعيين نقطة البداية هذه يتم في الكثير من الأحيان بصورة اصطناعية ، ومع ذلك يثابر البعض بجهد واجتهاد على تعيينها .

ومن هنا ، ندرك تمام الإدراك الى أي حد يشترك النموذج « الوراثة » الجديد (بمعنى علم يختص بالتطور والبضج) في هذا البحث : فما دمنا عاجزين عن تحديد اللحظة البدائية التي « حدث » فيها الصدم ، فعلياً أن نجتهد في تتبع التطور الخطي (أو الطولي) . الذي يتواتر دوماً وينتهي الى النضج التام . و «الفترة» المحددة التي يحدث فيها اختلال ما والتي يمكن تأريخها بالضبط هي التي ستكون حاسمة في تحديد الشكل الذي يتخذه الجئون . وتتناول مدارس التحليل النفسي «الوراثي» (ونموذجها مدرسة آنا فرويد) التي تركز على مفاهيم «التثبيت» ، تتناول هذه النماذج بكل دقة . وحاول البعض أن يوضح أن هذه المدارس تقوت بأسلوبها هذا جوهر التبدل العميق الذي أحدثه التحليل النفسي .

ومع ذلك - وبالأخص بسبب هذه الرغبة الساذجة في الاستيثاق من

(٣٦) هذه الاغراض المرضية للترجمة التي يفترض أنها مصدر جميع أشكال الجئون . ليس في نظر مؤلفي اواخر القرن التاسع عشر سوى التورسنايا .

«المصدر» - فان مطالعة مؤلفات ب. لوكاس ، أو موريل لابد أن تستحضر في ذهن المحلل النفسى التصورات التى يريد أن تتوارد له وهو مستلق على أريته أو التى يعيد تشكيل تعرجاتها من خلال تداعيات مريضه . إلا تعرض عليه يومياً مختلف الروايات التى تحكى المأساة العائلية الخاصة بالمصابين بالعصاب صورة ذك العلم المعاصر الذى يفترض أنه مصدر اللوثة العائلية ، أو تلك الجدة العاهرة أو السيدة القوادة فى نينجوكو ، وهو (أو هي) شخصية تدور حولها شذرات من الأحاديث التى كتبتها التقاليد العائلية بمهارة ، فتطفو هذه الأحاديث وتبدى له محنة ببعض «الصدوع» الخيالية . أو ذلك الجد السكير الفاجر الذى يحكى البعض بسخرية مقترنة بدعاية مفارقاته مع الخدمات ، أو الزهرى الذى عاد به من مسنمرة نائية ، وكأنه غنيمة حرب .

وليس من شك فى أن الوهم الذى كان يراود أطباء الأمراض العقلية هو النظر إلى هذه «السوابق» على أنها «حقيقة واقعة» ، وأن يبحثوا فى الوقائع التى حكيت المصدر الأكيد لعصابية مرضاهم ، هذا بدلا من أن يتزكروا مرضاهم يروون كل التصورات الوهمية التى يحملونها ، ويقاطعونهم ، ويضيّقون عليهم بالأسئلة المحددة . بل و «ينزلون إلى الميدان» لاتمام التحقيق فى السوابق المرضسية ، وتصحيح الذاكرة القاصرة . ومع ذلك فهم يقدرون المصاعب التى يصادفونها فى سبيل الحصول على «الاعترافات» .

وحيثما يرى فرويد مقاومة ، وتسويات يتبغى استجلاء معناها ، يشكو أطباء الأمراض العقلية بشدة من سوء نية المرضى وتكتمهم إزاء الحقيقة . أن مطالعة صناعات النصوص تثبت أن الأطباء يرون فى ذلك شعورا صامتا بالذنب ، ولكن ذلك يبدو لهم أمرا طبيعيا لا يستدعى طرح الأسئلة : اليس من الطبيعى للغاية أن يخجل الإنسان من عم أو جدة كل منهما سكير أو زان ؟ على أن مثل هذا الشعور ليس بسيطا بالرة ، ولقد شهدنا فرويد وهو يبحث باصرار عن تفسير لشاعر تبدو لنا «واضحة بذاتها» ، كالغرفة من الأب .

كذلك فان نظرية «الصدمة» كانت فى فترة ما تشد اهتمام فرويد : أن يجد ويحدد (إذا لزم الأمر بتحقيقات «موضوعية») حقيقة الحدث الذى سبب الصدمة .

ولكنه سرعان ما أدرك أن ما أخفقت فيه هذه الوسيلة هو « الحقيقة النفسية » التى تبدى من خلال حديث المريض ، وتلعثماته بالاعترافات والأكاذيب ، وذكرياته الحاضرة أو المقنوعة ، ونوبات الصدمة الفجائية التى تعتربه ، وتكتماته الفجائية . وتؤكد لنا مطالعة كتابات علماء الأمراض العقلية أن مرضى موريل أو ماجنان (٣٧) كانوا يحكون نفس الأشياء التى يحكيها مرضى فرويد . ولكن مرضى فرويد الذين سحرتهم « الرسالة » الموجهة إليهم لم يدركوا إلى أن أساس التحقيق الجارى معهم يكمن فى «معجم الرموز» .

(٣٧) تلميذ موريل : أصبح من المشرات الأخيرة من القرن . دائما فى هذا المجال بتطويره النتائج الاكليتية والوصفية للرغبة لمذهب موريل . انظر بخاصة تعريفاته « للمنحلين فى الدرجات العليا » ، وهى أساس التعريفات الدقيقة فى جدول الأمراض العصائية (الوبائى ، والمخاوف المرضية بنوع خاص) .

٣ - النشاط الجنسي ، يقينا . ان مطسالة ثانية لكتابات أطباء الامراض العقلية فى القرن التاسع عشر تزيدنا ايضا باوجود النشاط الجنسي فى كل مكان منها : فثمة خطر يشار اليه بترتب على الاستمنا ، وهنالك اهمية كبيرة للوراثة المرضية فى الامراض التناسلية ، وحتى فى مجرد الافراط فى العملية التناسلية . من ذا الذى لا يرى ان ما يشار اليه باعتباره مصدرا للفساد هو بالذات النشاط الجنسي ، حيث يتغيا التحرر من الوظيفة التى تجعله مقبولا ، وهى التناسل ؟ ان الرذيلة ، وبالتالي السلوك المرضى تبدأ حيث تطلب المتعة من أجل اللذة ، والفساد ، فى مقابل ذلك وهو ثمرة النشاط الجنسي المتحرر من الاهتمام بالنسل ، يؤدى بدوره الى «الامراض التناسلية» : ضعف النتائج ، العنة ، ثم العقم . وفى هذا ترجمة «علمية» للمبدأ الذى يقول ان الانسان يلقى جزاء ما اقترف من خطيئة .

وهكذا تنتشر فى جميع الأتحاء وبالجماح ، خلف تنكرات كثيرة فكرة الخطأ والاثم . وللقور ، ومنذ هذه النظرة الاولى الى النشاط الجنسي ، وباسم العلم ، اكتشف أطباء الامراض العقلية فى النشاط الجنسي مبدأ الاجرام . ولكن الجرم بدأ لهم كنتيجة «طبيعية» للخطأ ، ومن ثم للضرر العضوى الذى يترتب عليه : فهو ظاهرة عارضة . وكانت خصيصة منهج فرويد جعل الخطأ مركزا لاهتمامه واستماعه . ولم يكن الشيء الذى يفقد مسسبيا للمرض هو النشاط الجنسي باعتباره وظيفة فسيولوجية ، وانما الشعور بالذنب الذى يصاحبه . ومن ثم لم يكن استجلاؤه امرا بسيطا فى ذاته ، وانما هو احدى الوظائف الرئيسية للعملية العلاجية .

وفى رأى نيتشة ان المثل الأعلى الزهدى يسهم فى الانحلال ، وهو فى آن واحد علاج «مسكن» له ، وعرض من امراضه . اما فرويد فيعتبر الدين «العصاب العام للجنس البشرى» (٣٨) ، ولكنه يعنى المؤمن فى الوقت نفسه من «مهمة ان يخلق لنفسه مرضا عصبيا» . وفى قلب العدمية والانحلال تتأكد الارادة القوية . وفى قلب «دافع الحياة» وربما فى اصله ، يكمن الدافع الى الموت . وفى ختام المسيرتين ، تحليل للشعور بالذنب : « أصل الأخلاق ، وانحراف المدنية » . وليس الأمر ان تمحو ما يترتب عليه تفاوت شديد فى المسائل المطروحة ، او اختصار أى واحدة منها ، او ان نرى فى نيتشة مجرد رائد ، او فى مذهب فرويد النظرية العلمية التى تناقش دوما التناقضات الموجودة فى اقوال نيتشة .

ويكفى هاهنا ان نبين ان النهجين يشكلان ، كل بأسلوبه ، «دمامة» لمشكلة «الفساد» ، وهما لا يقنعان بتقويم الخطأ ، وانما يتعرضان لتحليله وتفسيره : أحدهما يوضح ان «أسباب» الفساد هى فى الواقع نتائج التطور المرضى ٤ وابرار النتائج الايجابية المنشئة لهذا التطور (٣٩) ، والثانى بتنظيم سلسلة انساب

(٣٨) سيجموند فرويد : عمتيل الوهم .

(٣٩) هذا عرض يتسدى نطاق هذا مقال للمخصص لفرويد ، ولكنه بحث فى مواضع أخرى . ومع ذلك يمكن مطالمة كتابات نيتشة التى نشرت بعد وفاته والتي انتظمت حول فكرة «العلمية الأوروبية»

١٨/١٠ ، ١٩٧٦ .

خاصة بالرغبة ودوام تكميرات التصورات المكبوتة ، وذلك خلف النقل الوراثي الظاهري للأفة الرضية . والشئ الذى يطرح على بساط البحث فى كلتا الحالتين هو استقرار النسبة بين الصحة والمرض . وبالتالي كان الفضل الخالص للطبيب أن ينوء فى ختام عرضه بهذا الحصاد الوفير من الأسئلة التى تم جمعها خلال قرن من الزمان تحت عنوان «الفساد» .

أهم من ذلك أننا نجد فكرة معينة عن الإنسان وتاريخه هى التى تفقدو بذلك مشوشة ، وتحل محل الصورة الخطية المستقيمة الخالية من العقبات لتاريخ غائى يبشر بتقدم مطرد بلا حدود ، تبدى فى خلاله الارتدادات والانحلالات بصورة انحرافات مرضية ، يحل محل ذلك زمان متقطع متفتح لكل ضروب الحيرة التى تنتشر بالتالى : تكرر قهرى ، وعودة أبدية . وأصبح الإنسان وجنونه فى مسار زمنى فقد علاماته الثابتة ، وتنمى بالتالى الرؤية الأثروبولوجية للجنس الذى شهدنا ملامحها فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر . ولم يعد فى وسع هذه الرؤية أن تبقى باعتبارها عودا ، وارتدادا ، وانحلالا ، لأن الإنسان نفسه فقد كل ثقة فى هدف مضمون لمصيره ، باعتباره فردا ، وباعتباره نوعا . ولم يعد إذن يتصور جنونه كوجه سلبي للماضية المفقود ، أو كوجه إيجابى يعلق عليه آمالا جديدة . وكون الإنسان فاسدا ، يعنى على الأقل وجوده فى سلسلة ، واتصاله بآب . أما مع نيتشة ومع فرويد ، فإن الإنسان يتعلم أنه قد ولد يتيما .



هاملت ...

بين الانثروبولوجيا والتاريخ

المقال في كلمات

هاملت ، ماساة شكسبير العالمية الرائعة ، اسطورة قديمة تداولتها التقاليد الشفوية ، من جيل الى جيل ، ثم دونتها اقلام بعض الكتاب ، وطرات عليها تغييرات وتحويلات واضافات حتى وصلت الى يدى شكسبير قصتها فى مسرحيته الذائعة الصيت .

وقد تناولت الكاتبة هذه المسرحية بالبحث والتحليل من الناحية الانثروبولوجية ، باعتبارها اسطورة تحكى عادات شعب من شعوب شمال أوروبا ، وتقاليد ومعتقداته الدينية ونظمه الاجتماعية والسياسية فى زمن قدرت له فى عهد المسيحية الاولى .

ثم حاولت استكشاف الخفايا الكامنة خلف احداث المسرحية ، وذلك بمناقشة الازواض السياسية والدينية والاجتماعية السائدة فى زمان القصة ومكانها ، وما يجرى بين ابطالها من حوار ، كما حاولت تصوير ابطال القصة على حقيقتهم ، ووصف طبائعهم ، والكشف عن الدوافع التى تحكمهم فى سلوكهم وتصرفاتهم .

فهاملت الابن يدرس فى إحدى الجامعات خارج بلاده ، ثم يلفه وفاة أبيه الملك ، فيعود الى الدانمرك ، واذا بامه جيتروود قد تزوجت عمه كلودويوس الذى أسرع بالمناذرة بنفسه ملكا على البلاد ، وبذلك ضاعت فرصة هاملت فى ارتقاء عرش أبيه رغم انه كان محبوبا من الشعب الذى يريد ان ينتخبه ملكا ، اذ كان نظام الحكم وقتئذ ملكيا انتخابيا بين

المكتب: أدب. ر. ساندروز

ولدت في بولنقة ، ودرست في جامعة كولومبيا . (دكتوراه في الفلسفة ١٩٦٨) . تولت التدريس بجامعة فيرليه دكنسون ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، وجامعة موزدهام . نشرت بالنظرية الحامية ، منشؤها ، ووظيفتها من الوجهة الزمنية ، مجلة تاريخ أفريقيا ، المجلد ١٠ عدد ٤ .

المقيم: أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

أمراء الأسرة المالكة ، في حين أن كلوديوس كان مكروها من الشعب ، فلم يكن لديه أي أمل في ارتقاء العرش ، وبخيه تمكن بزواجه السريع من أرملة أخيه أن يستولى على زمام الحكم .

ولكن شبح الملك المتوفى يتجلى لابنه ويوحى إليه أنه مات مقتولا بأيدي أخيه وزوجته ويطلب من ابنه الثار له . وتدور أحداث المسرحية بالتالي على أساس محاولات الابن كشف حقيقة مقتل أبيه والتسار له بقتل عمه ، ثم استرداد العرش الذي ضاع منه . وهنا تتعرض الكتابة لشخصية هاملت بمناقشة مشاعره ودوافعه ، وهل كان محقا حين اتهم أمه بالزنا لزواجها من عمه ؟ وهل كان مثل هذا الزواج في ذلك زمان والمكن زواجا مشروعا أم زواجا من محرم ؟ ثم أن الأمر الذي يلجأ إلى القتل ليثارت من نفسه غير جدير بتولي الملك مهما كانت شعبيته لدى الجماهير .

وتناول التحليل شخصية بولونيوس العجوز كبير حجاب القصر ، ومستشار الملك والمكة ، ووالد أوفيليا حبيبة هاملت ، فيكشف لنا رجلا وصوليا منافقا مخادعا ، وليس ذلك الرجل السياسي المخلص للعرش وللبلاد والشعب كما تصوره الناس .

وتنتهي الكتابة إلى إبراز أهمية الرأي العام الذي لا يقبل في خلق قاداته المكائد والدسائس والخيانة وفساد القيم ، وأن العفصائق لابد أن تظهر ، والحق ينتصر ، والباطل ينهزم .

قال كلود ليفي شتراوس في مناسبة ما : « إذا تعاونت الأنثروبولوجيا ذات يوم مع التاريخ لدراسة المجتمعات ، فسوف ندرك في الحال أن أحدهما لا غنى له عن الآخر » . هذا التأكيد يتضمن قدرا كبيرا من الصواب ومع ذلك فبإمعان الفكر فيه ، يتضح لنا أن مثل هذا التعاون في الواقع العملي أكثر ندرة وأقل كمالا مما نرجو له .

فالأنثروبولوجيا تدرس عن طريق التقاليد المجتمعات السابقة على اختراع الكتابة ، أما التاريخ فإنه يدرس المجتمعات اللاحقة لاكتشاف الكتابة . ولا نعدم لنا المجتمعات الأولى وثائق مكتوبة (وإذا وجدت فانها نادرة ، وفي الغالب مشكوك في صحتها ، واية من مصادر عربية عن الحضارة التي وصفها بشيء كثير من الخرق !) . ولا تعتمد الأنثروبولوجيا الا على التقاليد الشفهية في محاولتها إعادة بناء الماضي . هذا التقليد الشفوي ، من حكايات وخرافات وأساطير وما الى ذلك ، هو جزء من كل الحضارات ، ولكن قيمته كمصدر للمعلومات التاريخية كان في نظر علماء الأنثروبولوجيا منذ زمن بعيد مشكوك في صحته . ويبدو أنهم لم يكونوا يحفلون به . وكان لابد من ظهور المدرسه الوظيفية حتى تساعدنا على تفهم قيمة التقليد الشفوي وأهميته في نقل المعلومات عن الماضي عن طريق الحكايات الأسطورية في نطاق مجتمع معين .

ودرس أنصار المذهب الوظيفي بنوع خاص أساطير الأولين التي كانت تفسر بعامة وجود الإنسان على سطح الأرض ، وبالأكثر ظهور مجموعة معينة من الناس . وثمة تقاليد تتعرض بالتحليل لوجود بعض النظم ، وتزود النظام القائم عند اللزوم بالدعم الضروري المبني على مصدر خارق للطبيعة . نجد على سبيل المثال أساطير شائعة للغاية تحكى عن الأحداث التي ادت ببعض الشعوب الى فرض الغروية على أميرات الأسر المالكة ، وتوضح الأسباب التي تبرر هذه العادة . وثمة تقاليد أخرى تفسر وتبرر في آن واحد تنظيما اجتماعيا قائما على تفاوت المجموعات البشرية وتدرجها ، ويجد كل انسان في هذا التنظيم مكانه اللائق به تبعا للترتيب « الطبيعي » لأهليته . وقد رؤى في هذه التقاليد الشفوية ضربا من مبادئ قانون الشعوب مما أكسبها اسم « الأساطير الدستورية » .

وتشكل دراسة التقاليد الشفوية في مفهوم هذه المدرسه الأنثروبولوجية جزءا مكملا لكل دراسة لحضارة مجموعة عرقية ، ولا أكثر من ذلك ، فكل محاولة لإعادة بناء الماضي التاريخي لشعب من الشعوب على أساس التقاليد الشفوية وحدها ، إنما تنتمى الى « التاريخ الكاذب » . ولا يتخذ التقليد الشفوي اية قيمة في نظر المؤرخ الصادق الا اذا استند على معطيات مستقلة لاشك في صحتها .

ومع ذلك فمئذ بضع سنوات بدأ بعض المؤرخين يهتمون بالشعوب التي لم تعرف الكتابة ، واصطدموا بدورهم بمشكلة ندرة الوثائق المكتوبة ، ونراء التقاليد الشفوية . من هؤلاء المؤرخين جان فانسينا ، وهو أحسن من يساعدنا على التامل في طبيعة التقاليد الشفوية باعتبارها مصدرا للمعلومات عن ماضي الشعوب ، ويعرض علينا طريقة تاريخية مناسبة لدراستها . وفي رأيه أن

«الحقيقة التاريخية» لا تعنى حتمًا «الحقيقة الواقعة» وإنما هي فقط «النقل الصحيح» لتقليد النقط من مصدره . ثم ما هو المصدر ان لم يكن الاثر الذي تركته بعض عناصر الماضي ، والذي يجمعه المؤرخ ؟ فالأورخ المتخصص في التقاليد الشفوية ، يتعاون مع علماء الاثنولوجيا واللغات في جمع عناصر دراسته ، وتجد طريقته صدى صادقًا في أسلوب المؤرخين الاثنولوجيين الذين يهتمون في التوفيق بين النواحي التركيبية الاثنولوجية وبين الاحداث التاريخية من حيث تسلسلها الزمني . وعلى هذا فان فرعى المعرفة يتبادلان المعلومات ويتعاونان في سبيل فهم افضل لحضارة معينة .

ولعل الأوان قد حان لعلماء الاثنولوجيا لكي يهتموا بالتقاليد الشفوية التي بقيت بعد ظهور الكتابة ، مثلما بدأ علماء التاريخ يهتمون بالتقاليد الشفوية لدى الشعوب التي لم تعرف الكتابة . وعلماء التاريخ يعرفون تمام المعرفة ندرة المخطوطات المتبقية بعصور الحضارة الفرية القديمة ، وان هذه الوثائق لا تمثل في بعض الاحيان سوى رواية شفوية وثمة تحليل اثنولوجي للتقاليد الشفوية يمكن ان يوضح بعض الزوايا المظلمة بنوع خاص في هذا التاريخ ، ويسهم في الوقت نفسه في اثراء معلوماتنا عن المجتمعات التي تركت لنا وثائق مكتوبة . والتقاليد الشفوية كما قال هانسييتا « مصادر تاريخية من نوع خاص » . وهي في اجزاء العالم التي تسكنها شعوب لا تعرف الكتابة ، المصدر الرئيسي ، ان لم يكن الوحيد الذي تملكه ، والذي يتيح امادة بناء الماضي . بل ان الكثير من المصادر التاريخية ، بما فيها اقدم الوثائق المكتوبة لدى الشعوب التي انتقلت بالكتابة يقوم على اساس من تقاليد شفوية أكثر قدمًا منها .

وقد يحدث لدى الشعوب التي عرفت الكتابة منذ امد بعيد ، ان هذه التقاليد الشفوية اختفت بالكامل ، على الأقل من العرف الشفوي . وقد يحدث ايضا ان بعض التقاليد الشفوية التي جمعت في عصور مختلفة وانكشفت بالتالي ، دونت بعد ذلك دون ذكر لمصدرها الأصلي القديم .

مثال ذلك النصوص الكبرى من التقاليد المسماة « بالمقيدة » كالتوراة والفييدا ، وثمة نصوص أخرى ، أقل قلما دون شك ، وتنتمي الى وقائع تاريخية محددة ، أصبحت جزءًا من التراث الأدبي الكلاسيكي ، كالبازة هوميروس . فاذا عرفنا بصورة افضل ذلك التاريخ « الصغير » ، استطعنا بلا ريب ان نكون فكرة واقعية ملموسة عن المصادر الأولى للتقليد المكتوب في تطور مجتمعاتنا الحديثة . وعلى أية حال ، ففي مقدور علماء التاريخ ان يستخلصوا بنجاح الأساليب التي يطبقها التحليل « الاثنولوجي » (الانساني الشكل) على التقاليد الشفوية حيثما أمكن جمعها ، لمقابلة نتائجها بسائر المعطيات التي يملكونها حتى يستطيعوا سد بعض الثغرات في معارفنا عن ذلك العصر . وثمة بعض الأساطير ، على مستوى أكثر تواضعًا من مستوى الملحمة الهومرية أو الثوراتية ، أمكن نقلها وتنقيحها بحيث تغيرت معالمها في نظرنا ، أو سجلت في صورة أدبية شاعت معها ذكرى مصادوها الأولى . تلك هي كما يبدو لنا حالة « هلمت » في النص الذي تركه لنا شكسبير .

ومن المعروف ان المسرحيات المنسوبة الى شكسبير تقوم على اعمال سابقة

امكن فى اغلب الأحيان العثور على آثارها . من ذلك مثلا أننا نعرف عدة نصوص لقصة هاملت قبل أن يتناولها شكسبير ويستخلص منها التحفة الرائعة التى نعرفها اليوم جميعا . وتفتح الأسطورة نافذة على نوع المجتمع الذى انبثقت منه الأسطورة البدائية التى جرت لها سلسلة من التغيرات الجبرية .

وتمثل أساطير شعب من الشعوب فى مفهوم عالم الأنثروبولوجيا « مجموعة من الحكايات المندمجة فى الحضارة ، تعرض المعتقدات ، وتصف الشعائر ، وتقوم مقام الدستور الذى ينظم الحياة الاجتماعية ، وكذا القانون الذى يحدد قواعد السلوك الأخلاقية » .

وكان لزاما علينا قبل أن ننتهى الى أن هاملت تمثل فى آن واحد أسطورة ودستورا من هذا النوع ، أن ندرسها بأسلوب الانتولوجى ، باعتبارها اثرا فنيا منفصلا من مضمونها التاريخى والأدبى . وكان من الضرورى لذلك أن ندرسها ، لا باعتبارها مسرحية لشكسبير ، ملازمة لمؤلفها ولمصره ، ولكن باعتبارها قصة مبنية على تقليدشغوى ، تلقاه كاتب مجهول وسجله بالصورة التى وجدناها فى مخطوط فقد منذ زمن بعيد ، ثم أعيد إحياؤها فى هذا العصر ، ومن ثم يتسنى لنا كشف خفاياها على ضوء الأنثروبولوجيا الحديثة . معنى هذا أننا نستبعد كل دلالة أو إشارة أو تفسير من شأنه أن يبيد وضع القصة فى الجو السائد فى العصر الأليزابيتى الانجليزى . وسوف نعتد على مقدمتين فقط :

١ - أن الأسطورة تنتمى الى المجموعة الأنجلو ساكسونية ، طالما انها مكتوبة باللغة الانجليزية .

٢ - أن الأحداث تجرى فى أوروبا ، وبالأرجح فى شمالها ، لأن البلاد التى ذكرت بها هى الدانمرك وانجلترا والنرويج والمانيا .

و طالما أن دراستنا تقوم قبل كل شيء على جوانب المسرحية التى تهم عالم الأنثروبولوجيا : كمادات الزواج ، وتكاح المحارم ، فإن زواج جيرترود من كلوديووس يتيح لنا منطلقا موجودا بالفعل . وقد يصف هاملت هذا الزواج بأنه زواج من محرم . ومن الغريب على الأقل أن مثل هذا الاتهام لا يجد له صدى بين رجال البلاط : فليس ثمة كلمة منهم تدلن الزواج ، أو إشارة الى احتمال أن يكون زواجا غير شرعى ، بخلاف الحجج التى يبدئها هاملت . ولم يكن هناك ما يستحق اللوح سوى السرعة التى تمت بها الأحداث . ولو كان مثل هذا الزواج مرفوضا حسب قواعد الزواج المتبعة فى الدانمرك ، ما كان لأحد أن يعجزه بالمرة .

وزواج الشخص من أرملة أخيه هو أفضل أشكال إعادة الزواج بالنسبة الى المرأة التى توجد فى مثل هذا الوضع ، ليس فقط عند العبريين الذين فرض عليهم التوراة فى سالف الزمان هذه القاعدة ، وإنما أيضا لدى شعوب كثيرة لا حصر لها . وعادة شائعة مثل هذه فى العالم كله حقيقة بأن تكون مقبولة فى الدانمرك ، على الأقل حتى العصر الذى جرت فيه أحداث هاملت : أما الأمير - ولا مانع من أن نعتبر أنه يمثل قطاعا منسحقا على المجتمع - فانه يرفض نظام زواج الشخص من أرملة أخيه ، لدرجة

أنه يعتبره نكاحا محرماً . هذا الرفض يقوم دليلاً بيننا على أن قواعد الزواج ، أو على الأقل الأفكار التي قد تتصل بمنزل هذه القواعد في بعض طبقات المجتمع ، قد طرأت عليها بعض التغيرات . والتغير في أشكال نظام أساسي كالزواج قد يكون دليلاً على حدوث انقلاب خطير في المجتمع — انقلاب قد يكون من أسبابه المباشرة في هذه الحالة ظهور المسيحية . ولعل هذا العرض يفسر لنا كيف أن أوروبا من أهل الشمال ، مثل هاملت بدأ يرفض ممارسات من قبيل زواج الشخص من أرملة أخيه ، حتى أنه اعتبر مثل هذا الزواج نكاحاً محرماً . أن الدين الجديد لا يحظى بقبول أفراد المجتمع دفعة واحدة ، ولا تنصهر القيم القديمة والطقوس والتقاليد فجأة في أشكال الديانة الجديدة ، بل لابد من مرور بعض الوقت حتى تصبح هذه الأشكال بدورها مقبولة لدى الكافة . والتحول إلى الدين الجديد يعقبه على الدوام فترات من التذبذب قد تستغرق عدة أجيال ، وتختبر المد والجزر في الديانة الجديدة ومدى سيطرتها على النفوس . وفي المجتمع الذي نحن بصدد ، يقبل أصحاب السلطة العقيدة المسيحية بجملة ، ولكنهم يخلقون بعض التوترات حين يتمسكون ببعض التقاليد القديمة . ومن الواضح أن البلاط في « السينور » لم يزل متعلقاً بالتقليد القديم الذي يبيح زواج الأخ من أرملة أخيه ، مهما كان الجيل الذي ينتمي إليه هذا التقليد ، لذلك فهو يوافق على زواج جيرترود من كلوديو من أخى زوجها السابق ، وإذا كان بعض أفراد الجيل الجديد ، أو عامة الشعب قد اعتنقوا الأخلاق الجديدة التي أتت بها المسيحية ، عن أيمان عميق ، وأنكروا من ثمة التقاليد القديمة ومن بينها زواج الأخ من أرملة أخيه ، فإن هذا الأمر يهيج الجو لتنازع في القيم قد ينجم عنه اضطراب شديد .

وإنه نقطة جوهرية ثانية من تحليلنا ، تناح لنا في شخصيه هاملت نفسه وطباعه فهو أول كل شيء أمير . ورغم أنه جاوز سن المراهقة (فهو يبلغ الثلاثين من عمره في الوقت الذي تجرى فيه أحداث الفصل الثاني من المسرحية) فإنه لم يزل أعزب ، الأمر الذي قد يثير الدهشة في زمن كان فيه الأمراء يتزوجون في سن مبكرة ، لدرجة أن الزواج في بعض الأحيان لا يتم بالدخول إلا بعد انقضاء عدة سنوات من وقت عقده . ويتبدى لنا هاملت انساناً غير عاды ، ويعبر عن أفكار غير عادية . من ذلك مثلاً قوله :

« أرى عشرين ألف رجل يموتون ميتة عاجلة ، وينزلون إلى قبورهم وكانهم يهجمون إلى أسرهم ، وذلك بسبب شبح ، أو مجد كالمرايب » .

أو :

« أنى لا أريد شاهداً سوى هذا الجيش ، هذا الحشد من الرجال ، والمحملة التي يشنونها تحت قيادة أمير ضعيف رقيق الحاشية ، ينتفخ شجاعه ، انتفاخ المطامح الإلهية التي تحركه ، ويسخر بمسالك الأقدار الخفية » .

والأمراء يسعون إلى القتال طلباً للمجد عن طريق النصر ، وليس حتماً للفائدة المادية التي قد يجنونها . ذلك على أقل تقدير هو التقليد الذي يفرض على النشء من سلالة ملكية أن يثبتوا جدارتهم باستخدام السلاح . فكل أمير يعتبر الحرب في ذاتها « شبيهاً وسراباً من المجد » يخالف يقيناً كل التقاليد ، حتى ولو لم يكن مطبوعاً على التخريب .

ويصبو حاملت الى ارتقاء العرش . ولما كانت الملكية الدانمركية انتخابية وليست وراثية ، فانا لندهش حين نراه خارج بلاده بعيدا عن البلاط والدسائس : فنحن نتوقع على الأرجح أن نراه حاضرا ، مهتما بدعم مركزه كوارث ظني ، قبل أن تثير وفاة والده مشكلة خلافة العرش . وبدلا من ذلك يقال لنا انه رحل لمتابعة دراسات غامضة في الجامعة . فاذا نقلنا القصة الى فجر المسيحية في شمال أوروبا ، لم يكن ثمة مجال للجامعة ، فالجامعات لم يكن لها وقتئذ وجود . ومع ذلك فان حاملت أسطورة قديمة، ويمكن أن تكون قصة الجامعة مجرد اضافة لاحقة خلال تعديل من التعديلات الكثيرة التي طرأت على الفكرة ، وقد يكون من أثر هذه الاضافة التأكيد على الطبيعة الانشاقية للشخصية ، إذ كانت الجامعات مواطن المعارضة والاحاد للذين يتجسدان في شخص الأمير حاملت .

وثمة تفسير مستساغ لتغيب حاملت في اللحظة التي تظهر فيها أزمة خلافه عرش الدانمرك ، يتعلق بطبيعة نظام سياسي يقوم على الملكية الانتخابية . ففي مثل هذا النظام نعم الاضطرابات التي كثيرا ما ترين حيها الدماء ، في الفترة التي يخدو فيها العرش من شاغله . ويعمل كل المرشحين للعرش من أفراد الاسرة المالكة على تعزيز مراكزهم وضم أنصار اليهم ، وعقد تحالفات لكي يضموا العرش لأنفسهم . وما أن يتم انتخاب الملك حتى تبدأ المؤامرات . ولكن المناورات السياسية تنشط من جديد حين يتقدم العمر بالملك ، أو يطرأ ظرف غير متوقع كإرض فيفتح المجال لتوقع انتخاب جديد . ولم يكن الملك حاملت صغير السن حين مات : فلقد هزم ملك النرويج في معركة فاصلة أتاحت له أن يستعيد بعض الأقاليم الدانمركية في ذات اليوم الذي ولد فيه ابنه . ولما كان حاملت في حوالي الثلاثين من عمره عندما جرت أحداث المسرحية ، وكانت أعمار الناس آنئذ قصيرة ، كان المقدر أن الملك وقد بلغ الخمسين من عمره أو تخطاها أصبح في اعتبار الناس كهلا إن لم يكن شيخا . وكان يبدو من الطبيعي أن الملك حاملت ، وهو يريد أن يضم العرش لابنه من بعده ، ويعلم بأطباع أخيه كلوديويس ، قد سعى الى دعم مركز ابنه الأمير بتزويده ببعض الأعوان . وكان النزاع الدائم بين الدانمرك وبين النرويج ، فرصة استراتيجية مواتية : فقد ساءت العلاقات بين البلدين لدرجة أنه أصبح من المتوقع هجوم من جانب النرويج ، إذ أعلن الأمير فورتينراس (ابن الملك فورتينراس الذي انهزم منذ ثلاثين سنة مضت في معركة أمام الملك حاملت) استعداده لحمل السلاح لاستعادة الأراضي التي فقدتها أبوه . فاذا استطاعت الدانمرك أن تكسب حلفا دفاعيا مع أحد جيرانها ، كان على فورتينراس الجور أن يتخلى دون شك عن مشروع استعادة الأقاليم التي تفازل عنها أبوه للدانمركيين تنازلا صحيحا . ولو استطاع حاملت المطالب بالعرش أن يستغل تحالفا من هذا النوع لكان ترشيحه للعرش قد تعزز بدرجة غير عادية . لنا إذن أن نتصور أن إقامة الأمير حاملت في الخارج أو رحلاته الطويلة بها تغطي مهمة دبلوماسية تولاهها بناء على طلب والده . ولا يهنا ما إذا كان قد نجح أو لم ينجح في مهمته ، إنما المهم أنه لم يبلغ بوفاة الملك والده في الوقت المناسب ، ولم يستطع من ثمة العودة لحضور الجنائز ، أو إعلان ترشيحه له لاية العرش . فحينما وصلا إلى الدانمرك كان كل شيء قد انقضى : فقد تزوج كلوديويس من الأرملة ، ونادى بنفسه ملكا ، الأمر الذي حمل حاملت على أن يقول :

« ان ذلك المني قتل مليكي وزني بأبي ، قد حال في الوقت نفسه بيني وبين الانتخاب ، وبين آمالي » .

ودور جيرترود في هذا الشأن دور حاسم : فهي يزواجها من كلوديوس قد أقصت ابنها عن العرش . ومع أن الملكية انتخابية ، فإن حاملت كان المرشح الأقوى مركزا في البداية ، فهو الوريث المباشر للملك المتوفي . وأنا لنستشعر ذلك ، ليس فقط في اللهجة التي تتبدى في ملاحظة حاملت السابقة ، وإنما أيضا في التأكيدات التي لا يكف كلوديوس عن إبدائها حين يقول له أنه « أقرب الناس إلى العرش بعدنا » وقد يبدو عدم زغبة جيرترود في أن يخلف ابنها أباه على العرش مسألة « مجافية للطبيعة » ، ولكنها تفسر بمزيد من الوضوح إذ حللنا وظيفة الملكة في الدانمرك في ضوء ردود الفعل التي صدرت من جيرترود . فطالما أن كلوديوس قد أصبح ملكا بزواجه منها ، فذلك :

١ - أما أن الملكة تقاسم زوجها السلطة بحيث يكون في مقدور أي مطالب بالعرش من سلالة ملكية أن يصبح ملكا بزواجه من الملكة التي صارت أرملة .

٢ - أو أن الملكة التي أصبحت أرملة أصبحت تملك من السلطة ما يخلوها أن تنتخب من تشاء ملكا ، سواء تزوجته أم لم تتزوج . ويبدو الفرض الأول أقرب إلى المنطق ، ذلك لأنه إذا احتفظت الملكة بسلطتها بصفتها الملكة الوالدة ، فليس ثمة سبب يبرر لها أن ترفض العرش لابنها وعلى العكس من ذلك إذا كان لابد أن تفقد كل ما كان لها من نفوذ بعد ترملها ، فإنها سوف تميل بطبيعة الحال إلى الزواج ثانية ، زواجا يحفظ لها مركزها كملكة على افتراض أن لها بعض المطامع ، وأنها تكره التخلي عن السلطة بعد أن تذوقت متعته . فلو أنها ساعدت ابنها على أن يخلف أباه على عرش الدانمرك ، لما بقي لها من خيار سوى أن تنزوي وتعيش خاملة الذكر . يؤكد هذه الفكرة ملاحظة أخرى أبدتها كلوديوس الذي ينوه بالسلطة التي تملكها جيرترود :

« .. تلك التي كانت قبلا أختنا ، وأصبحت اليوم ملكتنا ، وتقاسمنا السيادة على هذه الدولة العسكرية » .

معنى هذا ، بصارة واضحة ، أن الملكة تحكم على قدم المساواة مع الملك ، فهي ليست زوجة فحسب . ولنا أن نفترض دون أن نخشى الزلل أنها لم تتزوج كلوديوس عن حب . وفي مشهد الصور ، يذكرها ابنها بعمرها ، في شيء من القسوة .

« اتسمين هذا حبا ؟ كلا ، ففي سنك تخمد المواقف ، وتصير الحباسة في خدمة العقل » .

وإذا كانت جيرترود قد عقدت زواج مصلحة يدعم سلطتها ، فمن المؤكد أنها كانت على اتفاق بذلك مع أخي زوجها قبل أن يموت زوجها الملك : فهي التي أخبرت كلوديوس بالهمة التي كلف بها الملك الأب ابنه . ولعله قد قرر عندئذ أن الوقت قد حان للعمل ، بقتل الملك في غيبة ابنه الأمير ، والتذرع بحجة هجوم نورفيجي مفاجئ لتقصير فترة الحداد الرسمي ، وبالتالي فترى خلو العرش . فأي بلد يمكنه أن يخاطر بالبقاء بلا قائد عسكري حين يكون مهلدا بالغزو ؟ لذلك لم يكن من المتوقع قيام أي اعتراض على التحجيل بزواج المطالب بالعرش بالملكة الأمل ، ولم يحدث بالفعل أي اعتراض . وأصبح في الإمكان تأخير قيام الرسول المكلف باخطار حاملت بوفاته أبيه بحجة أن جيرترود أو كلوديوس - أو كبير الأمراء المسن ، بولونيوس الذي لم يكن غنى ما يبدو يعلم شيئا من كل ذلك - لم يكن أي منها يعلم بمكان وجوده .

يضاف الى « كآبة » حاملت التي لم تكن فى البداية مصطنعة بالمرة ، والحزن الذى اعتراه لوفاة ابيه ، والغضب الذى يتأجج فى صدره بسبب زواج أمه المتعجل ، شعور عميق بالظلم لفكرة أن مثل هذه المناورة قد أقصته فى الوقت نفسه عن العرش . ولقد أنقى بسريرته لأوفيليا فقالت : « عندى شعور بالكرامة والطموح ، وتطش للانتقام » . ويقول فيما بعد ساخرا لروز نجرانتس : « ذلك يا سيدى لآنى لا أتمتع بحظوة » .

ويجتز حاملت انتقامه ، ولكنه يؤجل مرة بعد مرة تنفيذ الانتقام وذلك لسببين : أولا : لأنه ليس واثقا من أن كلوديوس قد اغتال آياه بالفعل :

« هذا الشبح الذى رأيته قد يكون هو الشيطان ، لأن الشيطان قادر على أن يتخذ صورة ساخرة » . نعم ! ولعله يستغل ضعفى ، وأسأى ، ورقه مشاعرى ، حتى يتمكن من هلاكى » .

ثم ان حاملت يترقب الوقت الملائم له . وتسنع له الفرصة عقب التمثيلية النفسانية التى تتيج له أن يعيد تمثيل الجريمة باستخدام بعض الممثلين ، وتزويده من نمة بالدليل على اذانة كلوديوس . وعندئذ يصمم كلوديوس على إرساله الى انجلترا بعد أن كان قد رجاء أن يبقى فى البلاط بدلا من أن يعود الى قنتبرج . وبعد قليل يمضى حاملت للقاء أمه ، بناء على دعوتها . وهناك يطمئن بولونيوس الذى كان مختبئا خلف الستار لينصت الى الحدث الذى يجرى بينه وبين أمه ، وينقل الى الملك ماسمعه . وتكون هذه جريمة قتل حياتها الاقدار ، أن لم تكن معممة ، ويترب عليها نتائج كثيرة .

ويقتد الملك والمملكة (بموت بولونيوس) أحسن حليف لهما ، ذلك الذى يبدو أنه لعب دور الوسيط بين العرش وبين الشعب . وسوف يتهم بالجريمة كلودوس ، الملك المكروه من الشعب ، ويظل عرضه للاتهام طالما كان حاملت ، حتى وهو منفى فى انجلترا ، يحظى بتقدير الرأى العام وحببه . ويعرف كلوديوس ثمن هذه الخطوة لدى الشعب : فهو يخاطب لائرتس مطورا :

« ان الشعب الذى من أجله أفضل الا أسوى المسألة فى وضع النهار تلك الخطوة الشعبية التى يتمتع بها ، والحب الذى يزين بكل المحامد أسوأ ما فيه من انواع الضعف ، ولن يلبث أن يحول عيوبه الى حسنات ، كما يحول ماء السيل الحشوب الى صخر » .

وفى الطريق الى المنفى ، فض حاملت ختم الرسالة (التى حررها كلوديوس) واكتشف ان كلوديوس قد بعث به الى موت محقق ، ومن ثم استبدل باسمه المنون بأمر الاعداد اسمى روزنجرانتس ، وجويلد نسترن فانقذ بذلك حياته . ويقرر حاملت عندئذ العودة الى الدانمرك ليحقق انتقامه . ولنا الحق اذا بدا لنا أنه لم يزل يفكر فى ارتقاء العرش . ولا كان انسانا على خلق كريم فانه يحس احساسا مرهقا بما ارتكبه من آثام :

« كيف أستطيع ، أنا الذى اعانى كل الانفصالات التى تستثير العقل وتضرم نار الغضب ، بسبب اغتيال الأب ، وعار الأم ، أن أنفاسى عن الانتقام ؟ » . كما

يشعر أيضا بعد جدراته لتحمل مسئوليات الحكم • وعندما وافته المنية ، أعطى صوته لفورتنبراس أمير النرويج الباسل الذى أتى فى حينه ليتسلم التركة :

— يتحدث فورتنبراس فيقول : وبالنسبة لى ، فانى أتقبل حزينا الثروة التى آلت لى ، وللى حقوق على هذه المملكة اذا لم تخنى الذاكرة ، وقد حانت الفرصة لأن أطالب بها ، ويبقى هوراشيو وحده ، الرجل المنزه ، والصديق الوفى شاهدا على ما حدث ، ويحكى القصة التى كان أول من ألقى بها وشهدا بنفسه :

« سوف أحكى ما حدث للعالم الذى لم يزل يحمله ، وسوف تسمعون قصة الشهوات والدماء والأفعال المخالفة للطبيعة ، والأحكام الجزافية ، والإعتصالات الفجائية ، والوفيات المدبرة بالحيلة والخداع ، والمنتقم رغم أنه ، وفى الخاتمة التى شهدتوها منذ هنيهة أخطاء مفعمة تقع على رؤوس من ارتكبوها : استطيع أن أشهد بكل هذا بصديق وإمانة » •

ومع ذلك كان لهاملت فى سبدا الأمر كل الصفات الخليفة بمن ينتخب خليفة لعرش الدانمرك • وفى أعقاب أحداث غير متوقعة جرفته فى تيارها ، وجد نفسه متهما بأقوال وأفعال فيها شطط وشنوذ ، حالت بينه وبين المطالبة بحقوقه المشروعة • ويتيح هذا تحديد مركزه بالنسبة الى المطالب الآخر بالعرش ، كلودويوس الذى يقدم لنا منذ بدء القصة فى صورة قاتل — ومن ثم فهو غير جديد بالعرش • وإذا أعننا النظر فى هذه المسألة ، وجدنا أن كل ما فيها يؤكد أن فرس كلودويوس لارتقاء العرش بالطرق المشروعة ضعيفة للغاية : فهو مكروه فى البلد ، لا من عامة الشعب وحدهم ، ولكن أيضا من طبقة الأشراف •

ويقول هاملت فيما يقوله :

« ليس فى ذلك شيء غريب ، فعلى أصبح بالفعل ملكا على الدانمرك ، وأولئك الذين كانوا يسخرون منه فى عهد أبى ، يعرضون عشرين دوكا (١) أو أربعين دوكا ، أو خمسين دوكا ، أو مائة دوكا نظير حصولهم على صورة له ، ولو على رسمية بسيطة » •

« ان فى ذلك ما يناقض الطبيعة ، لو تسنى للفلسفة أن تكشف الاسرار » •

نضيف أنه حين اعتقد الشعب أن هاملت قد أرسل الى انجلترا بسبب اتهامه بالجنون ، وعلم بوفاة بولونيوس ، ارتفع صوته مطالبا بأن يكون لاثرتس ملكا ، حسبما يتبين من تقرير أدلى به رسول الى كلودويوس • ولابد أن الريبة فى الملك كانت شديدة لدرجة أن يعطى الشعب صوته للاثرتس الذى لا ينتسب الى الأسرة المالكة ، وفى هذا أيضا تأكيد للثقة التى يتمتع بها بولونيوس فى نفوس الشعب • ثقة أولاها الناس أيضا ابنه من بعده • وكان كلودويوس على إدراك تام بانعدام شعبيته ، وبحب عامة الشعب لهاملت وبولونيوس العجوز • ولو كان الملك قد مات ميتة طبيعية دون أن يترك بعده أرملة فى حاجة الى من يعزىها ويسلها ، لما أتبع لكاربوس أية فرصة للفوز فى الانتخاب لارتقاء العرش ، طالما بقى هاملت فى صفوف المرشحين •

(١) الموكا ، عملة قديمة ، من ذهب فى الغالب ، تختلف قيمتها باختلاف البلاد • وقد ضربت أول هذه العملات فى البندقية فى القرن الثالث عشر — لترجم

وتؤكد العلاقات بين العم وابن العم كما تتبدى في المسرحية منذ بدايتها هذا الانطباع ، فانا نرى فيها كلوديوس ، حتى بعد أن صار ملكا ، يخشى هاملت . وعندما يعود هاملت الى الدانمرك ، وهو لم يزل حزينا لوفاة أبيه ، وغدا أمه ، وفقد العرش الذي كان يجب أن يرتقيه ، فانه يعبر عن رغبته في العودة الى دراساته العزيزة عليه في جامعة فتنبرج . وعلى العكس من ذلك يريد كلوديوس أث يبقيه الى جواره :

« أما بخصوص مشروع العودة الى مدرسة فتنبرج ، فلا شيء أكثر منه مخالفة لرغبتنا بعبارة أخرى ، يفضل كلوديوس أن يحتفظ بابن أخيه حتى يستطيع مراقبته ، أولا لأنه يشعر بعدم الارتياح من ناحية هاملت ، فهو يرتاب في نواياه ، ويشعر بالقلق ازاء الشكوك التي تهجس في صدر هاملت من ناحيته . وفي هذا تفسير للمحاولات التي يبذلها لاكتشاف سر كايته . وفي أية ظروف أخرى ، فان فقد الأب محبوب ، وضياع فرصة ارتقاء العرش يكفيان حتما لتبرير هذه العلة السوداوية (الماخوليا) . ومع ذلك فربما كان كلوديوس يريد أن يكشف أسباب هذا المزاج السوداوي ويضفي عليه اسما ، وكأنه يسعى الى اقناع نفسه بأنه ، أى كلوديوس لا دخل له في هذه الأسباب ، وأنه لا يخشى شيئا . ويحاول بولونيوس بكل ما في وسعه ان يقنعه بأن هاملت « عاشق مجنون » وأن أوفيليا هي السبب . وربما تسأل كلوديس عن العلاقات التي لعل هاملت قد وثقها خلال رحلاته في الخارج ، والتي لا يستطيع أن يسأله بشأنها حتى لا يكشف عن دخليته . ولا يدع له ضميره فرصة للراحة حتى ليخشى دائما أن ينكشف أمره :

« ان خذ المومس المحل بالأصباغ ليس أبشع عند من يظن أنه يجملها من جريمتي خلفه العبارات التي تحجبها ! يا له من حمل ثقيل ! »

ذلك المشعور المزعج هو الذي يمنعه من أن يصدق حديث بولونيوس عن الاسباب التي يفترضها « لجنون » هاملت :

« الحب ؟ كلا ، ليس الحب هو الذي يوجه جنونه ، فليس ثمة شيء في كل ما قاله ، رغم ما فيه من تشويش ، ينبى عن اختلال في عقله . هناك شيء كامن في نفسه تحت هذه الكتابة ، أؤكد أنه سوف يتهددنا في اللحظة التي يتكشف لنا فيها . ولكي أقضى على هذا الخطر في مهده ، فقد اعتزمت هذا الأمر : أن يرسل للفور الى إنجلترا ليطالب بالضريبة المستحقة لنا » .

ان الحجة التي تذرع بها كلوديوس لكي يوفد هاملت الى إنجلترا ، هي حينئذ رفضه أن يأذن له بالسفر الى فتنبرج تعززا كما يبدو فكرة الحلف . وما أن ارتاب كلوديوس في أن هاملت يعلم ما جرى لأبيه ، حتى كان لزاما عليه أن يفعل أكثر من مجرد ارساله الى إنجلترا ، أن يرسله الى موت محقق :

« ان حدود دولتنا لم تعد تحتل خطرا دائما الى هذا الحد مثل هذا الخطر الذي يتهددنا ساعة بعد أخرى » .

واذ علم كلوديوس أن سره قد افترض في عيني خصمه ، فانه يعترف بجريمته

وبالبراءات التي دفعته الى ارتكابها ، وبهذا يقدم البرهان القاطع الذي لا يقبل الجدل ، ويتوقعه من يستمع اليه : فما فائدة التظاهر بالنسم ؟

« ما دمت أمتلك نمار جريمتي ، التاج الذي كنت أطمح فيه ، ومليكتي » .
ويلقى موت بولونيوس أشد اضطراب في نفس كلوديوس :

« كيف يمكن الدفاع عن هذا العمل الدموي ؟ سوف يتهمونا قطعا بهذه الجريمة » .

وتفرض عليه شعبية هاملت شيئا من الحرص في معاملته : « لا يمكن أن نطبق عليه كل قواعد القانون الصارمة » .

« وحتى يمر كل شيء كما ينبغي ، يجب أن يبدو هذا النفي المفاجيء كما لو كان نتيجة لقرار طال التفكير فيه » . ولذا استبد القلق بالملك ، فانه يقع في أخطاء كثيرة : فموت المستشار لا يتبعه أي من الطقوس المألوفة ، أو مظاهر التكرم اللائقة بمركزه ، الأمر الذي يزيد من شكوك الجماهير وريبتهم :

« اضطرب الشعب من موت بولونيوس الشجاع الطيب ، واختلط بذهنه أفكار سيئة ، وراجت فيه الإشاعات » .

وهو لا يجزؤ أن يقول الحقيقة الخالصة لأن « سبهامه الهزيمة التي لا قبل لها بمواجهة العاصفة ، نردها الريح على راميها ، فلا تصيب هدفها » .

وكان كلودوس يعتقد أن هاملت سوف يعلم في انجلترا تنفيذاً لأمره ، ولكن عودة الأمير غير المتوقعة ، سالماً وقد نجا من الموت ، دفعت الملك الى إفراغ جعبته من الأساليب . ولو نجحت حيلته لقتل لائرس هاملت وارتاح الملك . ولكن الملك يؤجل في الاجرام ، ويدفع حياته ثمنا لذلك .

مفزى هذه القصة أن المفتصب الذي يستوى على العرش عن طريق الجريمة ، وهي الوسيلة الوحيدة لاشباع طموحه ، لا يستطيع أن يحتفظ طويلا بالسلطة ، ويجب ان عاجلا أم آجلا أن يدفع ثمن طموحه . ولكن الأمير الذي يلجأ الى القتل ليثأر لنفسه انما يرتكب جرما يجعله غير جدير بتولي الملك مهما كانت شعبيته لدى الجماهير .

وفي مقابل هذه الحاجة التي تضطرب في نفس هاملت لاشباع رغبته في الانتقام، تتبدى محاولة فورتنبراس للثأر لذكرى أبيه . فقد أراد أولا أن يفز الدانمرك ويسترد الأراضي التي اضطرب أبوه للتنازل عنها الى والد هاملت . ولما أقنعه عمه ملك النرويج بالبدول عن هذا المشروع ، حصل منه على إذن باجتياز الحدود الدانمركية بقواته وغزو بعض الأراضي البولندية غير المزروعة عوضا عن الأقاليم التي تخلى عنها أبوه . ان نصرا عسكريا في حومة الوغى ، مهما كان ثمنه فادحا ، يشكل تعويضا مشرفا وعادلا ، ويرفع أمجاد الأمة ، ويشرف قادتها . ويستفيد من الأحكام الخلقية ، والتقاليد الاجتماعية . أما مسلك انسان مثل هاملت ، فانه مسلك شخصي وخبيث ، أكثر منه مسلكا جماعيا ، وهو يقصد بعض الأفراد ، وليس « عدوا » تحده الجماعة تحديدا واضحا . بل ان هذا المسلك يبدو متمشيا مع اتجاه يرفضه أبوه الملك .

وتمثل الصورة العسكرية التى يظهر بها المسيح رمزاً لا يجوز الاستهانة به . واذ يرفض هاملت صورة الحرب ، والموتى الذين لا نفع لهم ، فانه يفرق فى الانتم . وليس فى رفض أخلاقيات الجماعة ، ولو كان لأسباب وجيهة ضمان لحسن السير والسلوك . واذ يسلك فورتنبراس بعزم شديد طريق الواجب ، فانه يبدو الشخص الوحيد الجدير بتولى حكم الدانمرك . فارتقاؤه العرش أمر منطقي ومشروع .

ان المجتمع الذى ابتكر مثل هذه الأسطورة لابد أن يكون مجتمعاً شاع فيه الكثير من سمات القوضى . وفى الامكان تجميع بعض الشواهد على ذلك من الأحكام المتعلقة بالدانمرك والشعب الدانمركى التى تصدر من مختلف شخصيات المسرحيه . فمن رأى هاملت أن الدانمرك « سجن » ، وأن العادات الفاجرة التى كانت سائدة فى الليلاط تستثير فى ذهنه أفكاراً مؤلة يقضى بها الى هوراشيو :

« ان هذه الضروب من السكر والعريضة ، شرقاً وغرباً ، تجعلنا أضحوكة الأمم الأخرى التى تصفنا بأننا سكارى وخنازير ، وينعوت أخرى تدنس ميلنا الى الشراب . وينبغى القول بأن هذه العيوب تنتقص كثيراً من مآثرنا العظيمة وتجردها من جوهريها .

وهكذا لا تتبدى الدانمرك فى صورة محترمة يحسبها عليها جيرانها . والدانمركيون هم أول من يتحدث بعيوبهم . ويقول هوراشيو نفسه لهاملت وهو ينازع سكرات الموت : « أنا رومانى أكثر منى دانمركى » . ويقول هاملت لكلوديويس وهو يطعنه طعنة قاضية : « مت أيها الدانمركى القاتل الزانى » .

ان كل مجتمع على شفا ثورة - وصيحة الجماهير - وهى تطالب بلائرس ملكاً دليل على ثورة تزعج - لابد أن يكون فى سنة لصراع داخل يمزقه . ولم يعد الأمر مجرد ارتياب فى كلوديويس ، أو عداؤه له : فالشعب يتأهب للثورة ضده . على أن كلوديويس لم يحكم الا شهوراً قلائل . لنا اذن أن نفترض أن الداء كان موجوداً قبل أن يستلم السلطة ، وليس فى القصة ما يشير الى أنه العلة الاصلية . ولكنه غير محبوب من الشعب . وشعبية الملك الراحل هاملت هى وحدها التى احتفظت بالملكة مترابطة رغم الانقسامات الكامنة فيها . وبعد وفاته تنفجر الاضطرابات فى وضع النهار . وفى المستطاع أن نجد لذلك عدة تفسيرات : منها التغيير الذى حدث فى نظام القيم ، والذى أدى الى تحول البلد الى المسيحية . ولعل تدهور الدانمرك لصالح جيرانها الأقوى منها يشكل سبباً آخر ، يفسر المخاوف التى تثيرها النرويج ، والاستعدادات للحرب توكياً من الغزو . ويفسر ذلك أيضاً تكوص انجلترا عن دفع الجزية الملزمة بها . ويخبر نجم الدانمرك . وفى قمة الأيام التعسة تتولد بعض الاساطير التى تعبر عن دستور الشعب .

ويقوم سلوك كل من جيرترود وولونويس شاهداً جديداً على انحطاط الاخلاق فى مجتمع الدانمرك فى ذلك الأوان . وتبدو جيرترود امرأة عتيقة لا يمكن أن تنخدع بسهولة بالتفسيرات التى يقدمها بولونويس عن مزاج الأمير الكئيب . فهى تقول لكلوديويس :

« انى واقفة من أن السبب فى ذلك هو السرعة الشديدة التى تم بها زواجنا » . وتضايقها الأفكار المبتذلة التى يبديها بولونويس ، فتقطع حديثه بعبارتها التى جرت

بالتالى مجرى الأمثال : « مزيدا من الحقائق ، مع قليل من التمثيل » . وهى على وعى تام بتصرفاتها ، وتبدو غير فاعدة على أن يخدع نفسها عن حقيقة انهما . وعندما يتهمها هاملت بالخيانة تتوصل اليه قائلا :

« اواه ، هاملت ، كفى ! انك تحول أنظارى الى أعماق نفسى ، وتكتشف غيايى ثمة قروحا لا يمكن محوها » .

لا جدوى من التفكير فى الدور الذى أدته جيرترود فى اغتيال زوجها الاول ، او فى مدى معرفتها بسبب اغتياله ، ولا جدوى ايضا ، بدنسبه اثينا ، من ان نعيم الدليل فى هذا الشأن فجيرترود تعرف ما تفعله ، وهى تحول بين ابنها وبين ارتقائه العرش ، وهى على استعداد لمخالفة قواعد توارث العرش . وقد رأينا من قبل أن كلوديوس وعد هاملت أن يعتبره وريثه ، على خط الوراثه المباثر الأقرب الى العرش . غير أن جيرترود لأسباب شخصية تجتهد فى أن تجعل هذا الأمر مستحيلا .

ان حظر زواج الأمراء الذين يرثون العرش من نساء لا ينتمين الى الأسرة المالكة قاعدة عادية متبعة ، وبالأخص فى نظام ملكى أحادى الزواج . ومن التابت أن هذه القاعدة متبعة فى الدانمرك ، ويبدو ذلك بوضوح فى النصوص التى يسند بها لأوفيليا أخوها وأوها ، فكلهما يحذرها من الفة قد تضربها لأن « اللورد هاملت أمير ولد تحت نجم غير نجما » .

ومع ذلك فان جيرترود تتعهد وهى تضع أزهارا على قبر أوفيليا وتقول :
« لكم تمنيت أن أراك زوحا لولدى الوديع هاملت ! من كان يقول اننى سوف أكسو قبرك بالزهور بدلا من اكليل الجبل الذى كنت استعد لوضعه تحت وسادة زفافك » .

ويبدو لنا هاهنا صدى مكيدة أخرى تدبرها الملكة . اذ لما كان كل من كلوديوس وجيرترود قلقا من العواقب المحتملة لجريمتها فانهما لابد أن يشعرا بمزيد من الأمن والراحة لو صار هاملت نفسه غير أهل لأن ينتخب بسبب زواج غير متكافئ . ولما كانا يعرفان طموحه وتحامله على عمه ، فانهما يأملان بذلك دره أى احتمال للتمرد من جانبه . فبزواج هاملت من أوفيليا ، وهى فتاة من أسرة طيبة ، ولكنها ليست أميرة من أسرة ملكية ، يجد نفسه وقد تجرد من كل حق فى المطالبة بالتاج .

وكانت جيرترود امرأة ذكية ، ملمة بكل العادات والتقاليد ، ومصممة على اتباع القواعد أو مخالفتها وفقا لمصالحها .

ويلعب بولونيوس هذا الدور نفسه . فكبير الحجاب هذا هو بمثابة عمدة للقصر ، يحظى بثقة الملكين ، ويبدو أنه اشترك فى كل دسائسهما على اختلافهما . فهل جانبه الصواب ؟

واذا لم يعد جدير بأن يصدق فيما يقوله ، فليعف من وظيفته :

« اذا لم يكن يحبها ، ولم يكن الحب هو السبب فى اننا تراه وقد طاش صوابه ، فاني استحق أن اغتزل للغور من خدمة الدولة ، واشتغل مزارعا ، أنقل الروث على العربات ! » .

ولكنه يعرف في الوقت نفسه كيف يتلف أحداثه المتكلفة الرصينه بسمه
من الصدق والاخلاص ، حتى ذاع صيته بأنه رجل أمين وحكيم ، وأنسبته نزهاته
الثنائية ثقة الشعب ومحبه . ويسدى بولونيوس للآثرس نصائح أبويه عاديه
لا تستحق أن تذكر هنا ، ولكنها تعبر قيل كل شيء عن مشاعر بسيطة مهددة .
وعندما تعلم ما يفعله خفية ، ندرك بالطبع أنه ليس الا انسانا منافقا . والتجسس
هوايته المفضلة . وهو لا يقنع بمراقبة هاملت ، وانما يراقب أيضا ابنه لآثرس ،
ويسدى للنويه النصح في صيغة الدفاع عن الباطل حتى يصل الى الحقيقة . وأخيرا
يقع الجاسوس في الحفرة التي حفرها بنفسه : فبينما كان يتلصص لحساب الملك ،
نفذ سيف هاملت في جسمه . وقد يبرر هذه الرقابة لصالح الملك والمملكة أن تجري
لدواع سياسية ، الا أنها لا مبرر لها بالمرّة اذا جرت لاسباب تتعلق بابن الملكة . وقد
يكون هذا المشهد منبت الصلة بالأحداث المسرحية الرئيسية ، باعتباره حدثا خارجيا
للتسلية ، أو أنه يقصد به أن يدخل في روع المشاهد أن الوزير الأول رجل مخادع
مجرد من أي وازع أخلاقي .

ومع ذلك كان بولونيوس يملك أثناء حياته سلطنة قوية . قال كلوديوس
للآثرس :

« ليس الرأس أقرب الى القلب ، ولا اليد أكفا خادم للفم ، من عرش الدانمرك
بالنسبة الى أبيك » .

وبولونيوس يعرف ملكه : يعرف أنه حين يؤكد أن حزن هاملت سببه حبه
لابنته ، فإن هذا التأكيد يهدى كثيرا من ضمير الملك . ولا يريد كلوديوس أن يسمع
شيئا خلاف هذا . ويبدو موقف بولونيوس من جديد غامضا : فمن مصلحة أن يحافظ
على مركزه وأهميته في البلاط أكثر من أن يخضع ملكه باخلاص وأمانة . هذا على
الرغم مما يديه من موانئق الاخلاص من قبيل : « اني حرص على أداء واجبي حرصي
على روعي ، واجبي نحو الله ، ونحو مليكي ، والحمد لله » . ذلك لأنه يعتقد أنه في مأمن
من كل تهديد :

« أريد أن أعرف ، هل حدث في وقت ما أن قلت مؤكدا : الأمر كذلك ! في
حين تبرهن الأحداث على عكس ذلك ؟ » .

هكذا كان الرجل الذي منحه الشعب ثقته ومحبه ، ثم اعطى اصواته من بعده
لابنه .

ان النظام الاجتماعي لا يمكن أن يرتضى الخيانة ، ولا القيم الخلقية الباطلة عند
قادته . وإذا كان الرأي العام قد رفض الملك ، ولم يرفض ثقته بشخص مثل بولونيوس ،
فإن ذلك دليل على أنه ليس هناك نظام واضح من القيم يفرض نفسه في هذا العصر ،
وأن المجتمع بالتالي غارق في الفوضى . أن التعارض بين المسيحية الناشئة وبين
التمسك الجزئي برواسب وثنية قد يكون له نصيب من المسئولية في التعارضات التي
يتولد عنها فوضى شاملة وفشل في اتباع القواعد الاجتماعية .

وفي ضوء مثل هذا الاضطراب ، يتخذ جنون أوفيليا إبعادا اجتماعية تتجاوز
معناها النفساني نطاق المسرحية . فاوفيليا تجسيد للبراة ، وهي تتبدى لنا مجردة

من أى رأى أو اعتقاد أو مبادرة ، وسجيتها الوحيدة خضوعها التام . وهى فى وداعتها ، تجهل البلاط وعاداته ، كما تجهل نفسها . وهذا هو المعنى المقصود بالتحذير الذى وجهه اليها بولونيوس :

« أقول لك يا ابنتى انك لا تتبعين السلوك الحليق بحشمتك وعقلك » ، فتجيبه بنيتها السلمية :

« وأسفاه يا سيدى ، لقد قسم لى أكثر من دليل على حبه وحنانه » . فيرد عليها بولونيوس قائلا : « حب وحنان ؟ أف لك ! تتحدثين كأنك فتاة غر ، ليس عندها أية فكرة عن الخطر للحدق بها . أتصدقين ما تسمينه بحنانه ؟ » .

ولا يقول بولونيوس لابنته انها أصغر من أن تفهم ، فهو يتوقع منها أن تكون أكثر حرصا . لقد عاشت أوفيليا فى البلاد وقتا كافيا لكى تكتسب بعض التجربة ، ومع ذلك فهى تجهل كل شئ . انها كطفل يصدق كل ما يقال له ، وترد على أبيها قائلة ببساطة : « الحق يا سيدى أننى لا أعلم ما ينبغى أن أصدق » . ثم تقول كالمعتاد ، قول البنت الطيبة : « سأطيعك يا أبى » . وتفعل أوفيليا كل ما يقال لها ، فتمتنع عن لقاء الأمير على انفراد . وهى لا تفهم ما يحاك حولها ، وتبدو دائما فى حاجة الى من يأخذ بيدها : فهى تخاطب كلوديوس قائلة : « مولاي ، اننا نعلم أنفسنا ، ولكننا لا نعلم ما يمكن أن يحدث لنا » .

وأوفيليا ، شأنها شأن كل فرد يعيش فى مجتمع ، فى حاجة الى هيكل من القيم الثابتة المضمونة ، والا فاتها سوف تجد نفسها وقد جرفها تيار المتناقضات بين أبيها من جهة ، وبين ذلك الذى ترجو أن يكون حبيبها . وليس ثمة انسان يمكن أن يعيش فى فراغ ، فيصاب بالجنون . والمجتمع يدفع ضريبة باهظة للخواء . ولعل مغزى التاريخ هو ببساطة أن أنعدام القواعد يؤدى مباشرة الى خواء . وعندما يستقر الخواء ، يهلك الأبرياء . وأوفيليا ضحية بريئة لقوى جامحة ضد العقل والصواب . وليس فى مستطاع أى مجتمع أن يحافظ على وضعه دون أن يقضى على كل ما هو مخالف للصواب ، ولا يتم ذلك الا بمراعاة القواعد والشعائر والتفسيرات التبريرية . ولا يستطيع المجتمع أن يؤدى مهمته أداء طبيعيا اذا كان هناك تضارب فى تفسير النظام الاجتماعى ، وكانت العادات والقواعد تتنافر فيما بينها . وننتقل قوياً الى معقول جامحة ، ويتبدى الجنون معبرا عن جوهرها . ولا يمكن أن يترتب على ذلك سوى هلاك الفرد الذى يكون الضحية (أوفيليا) ، وضياح الجماعة (سيادة الدانمرك فى هذا المقال) .

● ● خاتمة

جهدنا على مدى هذه الدراسة أن نوضح أن مأساة هاملت يمكن اعتبارها تقليدا شفويا ، يعرض علينا فيها هوراشيو الذى كان يرصد الأحداث مباشرة ، أول تصوير للقصة ، انتقل من فم الى فم حتى انتهى الى النص المكتوب الذى نملكه حاليا . وعلى هذا فادا نظرنا الى هاملت على أنها من عمل مؤلف مجهول ، كل ما فعله أنه التقط عملا ثقافيا ، أو اثرا فنيا تحتاج رموزه الى من يحلها ، فانا سوف ننتهى بتحليله الى أنه أسطورة تتضمن دستورا ، وقد تنتمى عناصرها الى واقع تحجبه الأحداث التى تسردها القصة ، ذلك لأن « معظم التقاليد الشفوية مرتبط دائما ارتباطا وثيقا بالابنية السياسية للمجتمعات التى يتجلى بين ظهرانيها ، ومن المهم الكشف عن هذه الروابط ، لأن التقليد الشفوى يشكل فى الكثير من الأحيان التاريخ الرسمى لشعب من الشعوب ، مع كل ما فى هذا النمط من المصادر من عيوب » .

وعلى ذلك يبدو أن أسطورة هاملت تصور سلسلة من الأحداث السياسية التى استتبع تغيرا فى الأسرة الحاكمة فى بلد ترجع أصوله الى عهد بعيد ، وتعرض فى الوقت ذاته تبريرا للظروف التى انتقل فيها عرش هذا البلد انتقالا مشروعا الى عاهل ينحدر من أسرة مالكة مجاورة . وتصور القصة التغيرات التى طرأت على مجتمع تحت ضغط تنازع القيم والطفرات السياسية التى تصاحبه .

ويتيح التحليل الاجتماعى لهاملت وضع الأحداث فى عهود المسيحية الأولى وعلى الحدود الشمالية لأوروبا إبان العصور الوسطى .بقى أن نرى ما اذا كان تاريخ هذا العصر كما نعرفه يعزز مثل هذا التحليل الذى لا يكفى بذاته لتحديد مواقع الأحداث الواردة بالقصة فى بلد أو فى آخر تحديدا دقيقا . ومع ذلك فإن كون الاسطورة كما وصلت إلينا قد كتبت بلغة شكسبير يتيح لنا أن نبحث فى تاريخ إنجلترا عن بعض السوابق المحتملة .

وكان لابد من انقضاء قرن ونصف قرن - اذا استندت الى حجية مؤرخة مثل سوزان ج . شبرد - لكى تثبت دعائم المسيحية فى بريطانيا العظمى .مائة وخمسون عاما تحولت القبائل فى أثنائها ، واحدة بعد الأخرى الى المسيحية ، وارتد بعضها من

حين الى حين الى الوثنية ، ثم عادت الأجيال التالية من جديد الى المسيحية . نجد أيضا قصة ملك يدعى أوسوى ، يقتل أخاه أوسين لكى يزيعه عن العرش . ونجد كذلك أمثلة لسلطة مقسمة ، أو حكم مشترك بين ملك وزوجته الملكة . وثمة مرسوم أصدره البابا جريجورى موجه الى القديس أوجستين فى انجلترا يستحث المسيحيين على الامتناع عن زواج أرامل اخواتهم . كل هذا لا ينهض دليلا بينا - يتيح تحديد مكان أحداث هاملت فى انجلترا باعتبارها المصدر الأصل للأسطورة ولكنه يكفى لأن يوضح بكيفية مقنعة أن الاستنتاجات التى يمكن استخلاصها من تحليل انثروبولوجى معقولة . هذا التحليل يلقي ضوءا جديدا على جزء من التاريخ الثقافى لشعب من شعوب شمال أوروبا ، وعلى المؤرخين أن يحددوا بمزيد من الدقة موقع القصة فى الزمان والمكان .



تدهور البوذية في العصور الوسطى الهندية

المقال في كلمات

يبدأ الكاتب حديثه بتوجيه هذا السؤال : هل توجد عصور وسطى هندية ؟ وبعد أن يذكر بعض أوجه التشبه والتباين بين العصور الوسطى في الهند والعصور الوسطى في أوروبا ، ينتهي الى القول بأن العصور القديمة والعصور الوسطى في الهند لم تكن منفصلة بعضها عن بعض ، وأن العصور الوسطى الهندية لم تكن حقبة متميزة عن العصور السابقة بل كانت أشبه بمجموعة من الأغصان نبتت من الجذع القديم بجوار الأغصان السابقة بحيث تسيطر الأغصان القديمة على الجديدة .

ثم يناقش الكاتب اسباب اختفاء البوذية في العصور الوسطى ويمكن اجمالها فيما يلي :

١ - جنوح الديانات العالمية ايان العصور الوسطى الى التبسيط لتقريبها الى مدارك الجماهير . وقد ترتب على ذلك أن فقدت هذه الديانات طابعها العالمي ، وتحولت الى سلسلة من العبادات القومية والمحلية وهذا القول ينطبق على البوذية في الهند ويفسر اندماجها في الهندوسية مما ترتب عليه زوالها في النهاية .

٢ - ظهور الديانة الجانبية بزعامة مهافيرا ، ومنافستها للبوذية واضمحاف شوكتها .

٣ - تقييد القانون البوذي للحرية والعمل على كبتها ، وقد اثار هذا موجة من السخط بين الجماهير والرهبان أنفسهم .

الكاتب : ج . س . بوميرانتر

ولد بمدينة قلنا عام ١٩١٨ ؛ أستاذ بمعهد الاعلام للعلوم
الاجتماعية ؛ دراسات في موسكو (ابحاث عن ديمتريفسكى)
توقفت بسبب الحرب وما بعدها ، مدوس قرية من ١٩٥٣
- ١٩٥٦ ، التحق بالقسم الشرقى باكاديمية العلوم
السوفيتية عام ١٩٥٩ ، وتخصص في دراسة الحضارات
للقارة .

المترجم : أمين محمود الشريف

مدير مشروع الألف كتاب وزارة التربية والتعليم ، ومدير
مشروع دائرة للمعارف لوزارة الثقافة سابقا .

٤ - سلب بعض المزايا القديمة التي تمنعت بها الجماهير كهجة الأعياد الدينية
في حين أن العبادات القديمة كانت تسمح برفاهية الأعياد .

٥ - التزام البوذية جادة الوقار والورانة في السلوك وبخاصة بين الرهبان ،
حتى لقد كان الراهب البوذي يعرض نفسه لخطر الضرب اذا ذهب لحضور حفلة من
حفلات الزفاف لأن حضوره في هذه الحفلة كان يعد نذير شؤم . والحال كذلك في
اليابان حيث لا يدعى الراهب البوذي الا الى المآتم .

٦ - رفض البوذية ادماج أى شعائر دينية أو ألعاب رياضية في كيائها ، وتفوق
الهندوسية عليها في هذا المجال ؛ اذ كانت تتقبل المعتقدات الدينية الأجنبية وتعدّها
عناصر صحيحة الى حد ما وتدمجها في كيائها . وهذا من شأنه أن يؤدى الى انشاز
المعتقدات الجديدة ، وتجديد القديمة في الوقت نفسه .

٧ - كان للهندوسية ميثلوجيا تخلق لب الجماهير ، وفلسفة تكافى الفلسفة
البوذية مما أتاح لها التفوق على البوذية والقضاء عليها .

٨ - عدم رضا الجماهير عن الوصف السلبي للمطلق ، لان هذا الوصف صيغ
بلغة الرجل الصوفي المحض ، وقصد به مخاطبة الصوفيين الخالص .

٩ - ظهور فلسفة « فيدانتا » التي كان لها أثر كبير في زوال البوذية .

١٠ - ظهور « سنكارا » (القرن ٨ ، ٩) الذي يعتبر قاهر الفلاسفة البوذيين .

وكان لمدرسته شأن كبير في زوال البوذية لانها اخلت من البوذية صفوتها المختارة وعبرت عن المثل الاعلى بصورة هندوسية .

١١ - ارضاء الهندوسية لحاجة الانسان العادى الى الانطلاق فى جو الاعياد المرح اكثر مما فعلت البوذية .

١٢ - تجاهل الأخلاق البوذية للتنظيم الاجتماعى وعدم تنظيمها لجميع فئات المجتمع فاقصرت على تنظيم الذين هربوا من المجتمع ، وسأقت المتعلمين الى الاديرة . أما غيرهم من أفراد المجتمع الذين لا يستطيعون قطع الروابط العائلية فقد اعتبرتهم البوذية مجرد متفرجين على أعياد وحفلات الاديرة .

السؤال المطروح فى عنوان هذا المقال يطالبنا أن نوضح على وجه الدقة : ماذا نعنى بالعضور الوسطى الهندية ؟ هل صحيح أنه توجد - بوجه عام - عضور وسطى هندية ؟ أو بعبارة أصح : هل العضور الوسطى مقصورة على أوروبا ، وهل تعميمها بحيث تشمل الهند يعد امتدادا لهذه العضور لا معنى له ؟

وإذا رجعنا الى التاريخ العام تسنى لنا أن نقول ان موجة الفتح الاسلامى اجتاحت الهند عدة مرات بين القرنين ٨ ، و ١٨ ، وأن العرب ، والأتراك ، والافغان ، الذين استولوا على الامارات الاسلامية اقاموا نظاما حكومى شبيهة بنظم القرون الوسطى ، وادخلت هذه النظم النظام الاقطاعى فى الهند ، كما ادخل فيها الانجليز النظام الراسمالى .

وقد رسخت اقدام الاسلام على حدود الهند فقط ، وادى الاسلام الى مولد امة متميزة عن المجتمع الهندى . ولكن يجب ألا ننسى فى تأثير الاسلام فى بقية شبه القارة الهندية ، اذ لم يكتسب الاسلام أهمية كبيرة الا فى عصر متأخر ، أى عصر ظهور مذهب « بهاكتى » و « السيخية » (١) فى الشمال . ماذا حدث قبل الاسلام فى اواسط الهند وجنوبها ؟ وإلى حد تعتبر التغييرات التى أحدثها الاسلام قروسطية ؟ (نسبة للقرون الوسطى) .

ان بعض الصور التى ظهرت فى الهند بعد العهد البوذى - وهى تنفق من حيث الزمن مع العضور الوسطى الاسلامية والمسيحية - تتعارض جذريا مع طابع العضور الوسطى فى منطقة البحر المتوسط ، بدليل أن الوجوه الرصينة التى نراها فى اللوحات الجصية الجدارية هى من مميزات العصر القديم (وهو عصر انتهى تقريبا فى القرن ٧) (٢) ، أما التماثيل الحجرية للعشاق الذين يمانق بعضهم بعضا دون حياء ، فقد نحتت فيما بعد . ومن هنا نجد - على صعيد الفنون التشكيلية أن العصر القديم أقرب اليها من العضور الوسطى المسيحية ، وأن العضور الوسطى الهندية أقرب من العصر الوثنى القديم .

(١) المراد بكلمة « بهاكتى » عبادة الله ، أما السيخية فهى فرقة هندوسية فشفوية .

(٢) يبدو أنها أثرت فى التصوير الدينى للمسيح عن طريق الرسوم المنقوشة الموجودة فى الكتب المائوية .

يبد أننا اذا أنعمنا النظر في الأمر ، رأينا أن الهند (كالصين) لم تعرف قط
فرقا بين الوثنية (تعدد الآلهة) ، والوحدانية . ولهذا فإن الدلائل التي تحمل طابع
الوثنية في نظر أهل البحر المتوسط ذات معنى مختلف تماما في الهند .

ونستطيع أن نقرر أن التاريخ الهندي - بعد الغزو الآري - لم يعرف مزيدا من
التغيرات الجذرية ، فلم تحدث أزمة عامة ، ولم يحدث تدهور اجتماعي من أدنى فلاح
الى اسمى رجل من رجال الدين ، ولم تقم حضارة جديدة على أنقاض حضارة قديمة .
ولذلك لم تكن العصور القديمة والعصور الوسطى منفصلة بعضها عن بعض بل كانت
بمثابة سلسلة من التغيرات والتحولات حدث بعضها في آخر بعض . وستنبط من
ذلك أن العصور الوسطى الهندية لم تكن حقبة متميزة عن الحقبة السابقة بل كانت
أشبه بمجموعة من الأغصان تمت من الجذع القديم بجوار الأغصان السابقة بحيث
تسيطر الأغصان القديمة على الجديدة ، وتضفي على الحضارة الهندية طابع الثبات
وعدم التغير .

وقد تدهور نفوذ البوذية في حقبة « العصور الوسطى » . وإذا استثنينا البنغال
وجدنا أن البوذية تدهورت في القرن ٧ ثم ما لبثت أن تلاشت جملة واحدة . وتضاءل
نفوذ الجانية ، وظهرت الطنطرية في القرن ٥ ، وهي مذهب يربط بين الجسم والروح ،
وسرت في المجتمع البوذي البنغال وحولته ، ثم غزت التبت . ثم ظهرت موجة جديدة
هي « بهاكتي » (عبادة الله) التي تتسم بطابع غزلي غرامي خاص بالعصور الوسطى
الهندية وهي تردد صدى الطنطرية ، وتمتزج بها .

وكان مركز هذه الحركات المختلفة في الجنوت . والذين أدخلوا بهاكتي الغنائية
والفلسفة الفيدانتية هم في الواقع الدرافيديون الذين هم من سلالة شعب سابق على
الشعب الآري . وفي وسعنا أن نقول أن الدرافيديين في الجنوب قاموا بغزو ثقافي
جديد للنفوذ الديني الآري في الشمال . فشهدت العبادات الشامانية القديمة ميلادا
جديدا ، إذ اختلط فيها الرجال بالنساء ، وسادتها المناظر الشهوانية والمفرطة في
الشهوة ، واتجه الميل فيها نحو الوجد الصوفي والغيبوبة ، وتقلبت الأشكال الشعبية
والنسائية للعبادة (الرقص) على الأشكال الفكرية والرجولية (التأمل والعمل
الأخلاقي) ، وحلت محل مهافيرا مؤسس الجانية الذي يتصف بالتقشف والتزمت ،
صورة سيفا الذي كان يجمع بين التقيضين : فهو يرقص ، ويقف جامدا دون حراك ،
ويجمع بين صورة لراة والرجل ، ويقوم بدور المدمر والحامي . ثم تطفئ صورة كرشنا
المازف على الناي ، ومحبوبته رادها ، على صورة بوذا المستنير المستغرق في
تأملاته .

وقد كان الانتقال الى العصور الوسطى في الهند - كما كان في كل مكان - مصحوبا
بأشكال جديدة من الحياة الدينية . ولكن ماذا كان يكمن وراء تغير الرموز ، و وراء نقص
محبة بوذا ، وازدياد محبة كرشنا أو سيفا ؟ لماذا فرى فلسفة تصف الوحدة المطلقة
بطريقة ايجابية - كشمسية أتمان وبراهما - تبدو أكثر كمالا من تلك الفلسفة التي
وصفت المطلق بطريقة سلبية وأسمته « سونيااتا » (شيء شبيه بالصفر عند نقطة
تلافي الاحداثيين) ؟ والواقع أننا لا نعرف سوى التزور اليسير عن التقدم الاجتماعي
والاقتصادي في الهند في الألف الأول من التاريخ الميلادي . ولكن حتى لو توافرت

لدينا المعلومات وتسنى لنا أن نكون فكرة كاملة عن نشأة « النظام الاقطاعي » وتطوره، لم يساعدنا ذلك إطلاقاً على فهم السبب في اختفاء البوذية في الهند القروسطية (إبان القرون الوسطى) في حين أنها سادت الحضارة القروسطية في الصين ، بل في جميع أنحاء الشرق الأقصى ، لماذا كانت البوذية في الهند من سمات العصور القديمة ، وفي الصين من سمات العصور الوسطى ؟

كانت الهند لا تعرف هجرة الشعوب ولا العودة إلى الحالة البربرية .. وهي ما يسميه الانجليز « العصور المظلمة » (من القرن ٦ إلى ١٠) تميز لها عن العصور الوسطى (من القرن ١١ إلى ١٥) ، ولا أي تغيير في أعراقها (سلالاتها) (١) وكان شأنها في هذا أقل من شأن الصين ذاتها . ولهذا السبب فإن ما يحتاج في تاريخ البحر المتوسط بسبب الكوارث السياسية يتجلى هنا في مقدمه الا وهو تطور الحضارة الهندية في إطار وحدة سلالية معينة .

هذا وتقدم المجتمع الانساني انما يتم في اتجاهين لا يلتقيان دائماً : تقدم الغايات باكمال نظام القيم ، وتقدم الوسائل بتطور العقل وادوات العمل ، وتنظيم المجتمع . فهناك - من جهة - استمرار عملية « الارتقاء الروحي » للكائن البشري (أو - على الأقل - زيادة امكانيات التطور الروحي) ، وهناك - من جهة أخرى - تطور النظم الاجتماعية .

وترتبط كلتا المشكلتين احدهما بالآخرى ، بحيث لا يمكن حل كل منهما بمعزل عن الأخرى . ذلك أن تعديل أشكال المجتمعات التاريخية يؤثر في المشكلات الاخلاقية . وإذا لم تحل هذه الأخيرة فإن النظم التي تخلفها ومسائل سياسية أو عسكرية أو ادارية محضة لن تكون مستقرة . ذلك انه ما من مجتمع يستطيع أن يعيش دون حد أدنى من التضامن بين أعضائه ودون شعور كل فرد بالمسؤولية نحو الجميع . وهذا هو السبب في ان الانتقال من العشيرة إلى القبيلة ، ومن القبيلة إلى الأمة ، وإلى « الامبراطوريات » العالمية كان عملاً شاقاً ، إذ كان من الضروري إيجاد اطرار تنظيمية جديدة كما كان من الضروري إيجاد نظام جديد من التماثيل المقدسة والايقونات التي تجمع الناس على عبادة مشتركة مقرونة بقيم مشتركة ومثل أعلى أخلاقي مشترك . ومن ناحية أخرى فإن نظام الرموز الذي « كتب » به المستوى الروحي الجديد لم يكن من الممكن فهمه بالفعل دون ارتفاع معين للمستوى العقلي (المرتبط بالانتاج والعمل والأوضاع الاجتماعية) ، وبالتالي دون تقدم اجتماعي وسياسي . والتقدم الروحي الذي يحركه بعض الأفراد المتفرقين لن يصبح عاملاً فعالاً في العملية التاريخية .

وتقدم الوسائل وتقدم الثانات جانبان لحركة تاريخية واحدة . ونلاحظ في دراسة هذه الحركة بالتفصيل أن كل عصر بل كل حضارة يقابل في أحد هذين الجانبين ، وأن كل عصر يسير في اتجاه معين ، ويتخذ العصر التالي له اتجاهًا مضاداً . وإذا لم يتم تعديل الاتجاه ، أفنى ذلك إلى فقدان التوازن واختفاء الجماعة التاريخية

(١) استطاعت القبائل التي غزت الهند أن تستولى على السلطة السياسية فيها ولكنها لم تكن ذات قوة بشرية مؤثرة ، وما لبثت أن تملست لثة الشعب الذي غزته .

وما نسميه العصور الوسطى كان محاولة لتقويم اعوجاج العصور القديمة ولهذا السبب لا نستطيع أن نفهم العصور الوسطى دون أن نفهم العصور القديمة أولا -

ويبدو لنا اليوم من الطبيعي ان دراسة أية مشكلة من المشاكل (سواء في الكتب أو بواسطة التجربة والملاحظة) تقضى بتقسيمها الى أجزاء محددة (حقائق) بدل دقة ثم وضع نظرية عامة تجمع شتات هذه الحقائق من جديد . ولكن مثل هذه الطريقة لم تتمع الا بصورة أولية جدا في المجتمعات البدائية والقديمة ، ولم يتم التوسع فيها بحيث تشمل المشكلات الأساسية للوجود . وكان في وسع الانسان أن يحل أى مشكلة من مشائله الخاصة (كمقد صفقه مثلا) ولكنه لم يناقش قط مفهوم العالم والانسان ، ولا الأسس التي يقوم عليها نظام الكون ، بل كان يتعامل مع معتقدات مقدسة ، مستنداً الى الهام الشعراء والحكماء . ولذلك كان الناس يحفظون الترانيم القيدية عن ظهر قلب باعتبارها مظهراً للحكمة الالهية لا يتطرق اليه الشك مكتفين بتفسيرها وتأويلها . وقد نشأت التقاليد في العبادات وتمسك الناس بها بهذه الطريقة نفسها .

ومع ذلك نما الفكر الفردي بالتدريج مع القدرة على اخضاع التقاليد للتحليل العقلي . وكانه للكتابة شأن كبير في هذه العملية لأنها عاونت الذاكرة أولاً ، ثم يسرت تباعا الدراسة المقارنة للتقاليد المختلفة والكشف عما بينها من فروق . وساعدت عوامل أخرى على هذا التطور ، منها ظهور الدول الأولى - التي جمعت شمل القبائل المتفرقة ، ومنها تقسيم العمل ، وتقسيم المجتمع الى فئات جديدة ، وضعف رابطة العشيرة والقبيلة ، وزيادة الاستقلال للفرد (أو الفرد المسيطر على الأقل) . وفي هذه العملية فقد الضمير الديني والشعبي (الحكمة التقليدية) سلطانه الفرد . ونشاهد عملية موازية لذلك وهي الاستيعاب البطيء للمعرفة بالرواية الشفهية ، والتلمذة الصناعية ، وسربانها التدريجي والحدي في كيان الثقافة كلها طبقاً لروح التقاليد كما نشاهد استعمال القياس المنطقي في كسب المعرفة ، فعل أساس المسلمات القائمة على التجربة أو العادة يستطيع أى دارس موهوب أن يكون - بالاستعانة بالمنطق - مجموعة متماسكة من الأفكار . وبذلك يتخلص المرء من ربة التقاليد الملزمة التي تستند اليها منذ القدم كل المفاهيم العامة والنظم الاخلاقية . وفي وسع الحكيم أن يعترف بمحض ارادته بسلطان التقاليد الماثورة (المدارس الصنيعة) في الفلسفة الهندية مثلا) ولكن من الممكن أيضاً التوصل الى مفهوم الكون يخالف التقاليد .

هذا وتحمل الآثار الكبرى للحضارة - بصورة متزايدة - طابع الشخصية (نبى ، أو فيلسوف ، أو عالم ، أو شاعر) التي فكرت في هذه الحضارة ، والتي تحتفظ الأجيال بذكرها . ومثال ذلك أن أسلوب الكاتب يسرى في النصوص ، واسمه يقترون بعنوان الكتاب . ثم تظهر أشكال جديدة من الاتصال والتعبير تكون أحياناً عاطفية تخاطب القلب (في الشعر) وأحياناً منطقية تخاطب العقل . وأخيراً تظهر الفلسفة - وهي فرع جديد من الثقافة ، ومفهوم شخصى للعالم الذى يتركز فيه التفكير الفردي المنطقي - فتستبدل بالرموز التقليدية مذاهب جديدة يستوعبها أعضاء المجتمع السعفاء كما يستوعبها رؤساء الدول والحكام بأمرهم . ويعبر (ر - بيل) عن هذه العملية بقوله « يظهر ملحد صريح أو ساخر من الدين في بعض مدارس الفكر السياسي كالمشترعين في الصين القديمة وتلاميذ المدرسة الأثرية للسوفسطائيين الاغريق . في الهند .. وقد

كانت نظريات وأعمال السياسيين العقلانيين مواتية أحيانا لتتقدم التعليم والاصلاحيات السياسية - الى امد قصير على الأقل . ومع ذلك فان صيغ الحياة السياسية بالطابع العلماني والعقلاني أدى الى حدوث نكسات خطيرة للمجتمعات التاريخية (١) وذلك بسبب القضاء على مظاهر الحياة الدينية .

ومن ذلك نرى أن الثورة العقلية في العصور القديمة أدت الى نتائج متعارضة تماما ، فالحركة العقلية (القدرة على خلق نظم جديدة) ازدادت بدرجة كبيرة (حسبنا أن نشير الى الامبراطورية المورية ومملكة كوشان وجويتا) وبهذا وضعت الأسس لدورة جديدة من دورات التاريخ الانساني . وترجع كل الحضارات التي ظهرت فيما بعد الى هذه المصادر « الكلاسيكية » بقدر ما . بيد أن النظم الجديدة لم تملأ الفراغ الذي ترتب على زوال التقاليد القبلية والشعبية القديمة ، فقد فقد المجتمع قيمه الفريدة ، وزال الشعور بالفهم المتبادل والتضامن والمسؤولية ، وتعرضت النظم السياسية للخطر بسبب الفساد الأخلاقي الذي سرى بين الحكام والواطنين . وأدى هذا في النهاية الى حركة من حركات ردود الفعل تذكرنا بالحركة الرومانسية في أخريات العصور الوسطى ، وهي حركة تتسم بنزعة عاطفية نحو العالم والاهتمام بتوحيد المعتقدات ، وتوقع ظهور « منقذ » يستطيع أن يألئ بقانون أخلاقي جديد .

ويمكن تطبيق هذه الفكرة - الى حد ما - على العصور الوسطى الهندية التي تشبه في بعض سماتها العصور الوسطى في أوروبا والشرق الأدنى والصين . ذلك أن الفرد - وقد اكتنفته ظروف خارجة عن إرادته - فقد الاهتمام بالمشروعات الخاصة بإعادة تنظيم المجتمع والدولة (٢) ، وأخذ يهتم بالمسكلات المتصلة بحياته العقلية والروحية .

وفي مجال الأدب حلت الموضوعات الفرامية والفزلية محل الموضوعات الاجتماعية (أنظر البهجات جيتا ، وجيتا جوفندا) ، ولم يهتم الناس كثيرا بمعرفة الحقائق والعلاقات بينها معرفة علمية دقيقة . وكذلك اختفت بالتدريج المنجزات الكبرى في علم قواعد اللغة الهندية ، وعلوم الرياضة والمنطق ، والفلسفة الطبيعية في نفس الوقت الذي انتشرت فيه ، بهكتي ، وفيدانتا . ولا يرجع هذا فقط الى تدمير المسلمين لمراكز الحضارة الهندية . ذلك أن ما فعله المسلمون لم يمنع سنكاو ورامانوجا من التفكير ، ولكنهما كانا يفكران على نحو يختلف عن تفكير الرجال القدامى .

(٢)

أنبعث من جدد احترام التقاليد القديمة التي توجد جذورها في الشعر الفيدى ، وأسفار الأوبانيشاد الأولى . ولم تصبح النزهة الميثولوجية (الاسطورية)

(١) هلا مايسيه ييلا بالحضارات التي سبقت الراسمالية . انظر كتاب ييلا بعنوان « الدين والنظم

في آميا الحديثة » ١٩٦٥ ، ص ١٨٧ ، نشر في لندن ونيويورك .

(٢) وجد هذا الاهتمام في الهند القديمة وقت بناء الامبراطوريات الكبرى . والدليل على ذلك

ما جاء في رسالة « أدرا شسترا » وهي رسالة تهتم في اقتصاد الدولة وإدارتها .

للفلسفة أقوى مما كانت فحسب بل لقد جذبت الأسفار أنظار المفكرين الذين تافوا الى وضع مفهوم دقيق للعالم . وأخذ العقل - بناء على مقدمات اجتهادية - يفرض سيطرته - خلال عدة قرون من التجربة الفكرية - على المتناقضات والأفكار المتضاربة للعقل التي كادت تعد اصدى وصف للحقيقة .

ولكن العقل اذ فعل ذلك ، قضى على سيطرته ، وفتح الطريق أمام بعث الفلسفة التقليدية من جديد ، حتى انت لجند رجلا أصيل التفكير مثل سنكارا يبدو مقسرا متواضعا لأسفار الأوباشاد . ويبدو عقله أكثر حرية في أنظار الأسفار المقدسة منه في عالم المتناقضات البوذية ، اذ امدته هذه الأسفار بالمسلّمات الضرورية والاصطلاحات لوضع مذهب بسيط واضح (١) .

هذا والمبالغة في العاطفة التي تتجلى في فلسفة بهانكي وفيدانتا يمكن مقارنتها بما هو موجود في التصوف الإسلامي والمسيحي (٢) . بيد ان هذه المقاربة تبرز بعض أوجه الشبه ، وتحجب أوجه الاختلاف . وإيضاح ذلك ان الهند تختلف جليا عن غيرها من الأقطار في القرون الوسطى من وجوه عديدة ، ففي جميع الأقطار نجد ان الديانة العالمية تقضى - عند دخولها - على العبادات المحلية وتمتصها . أما في الهند فيحدث العكس اذ نجد ان الديانة المحلية أي الهندوسية هي التي تمتص الديانة البوذية العالمية . وقرن آخر هو أن العري لا يسبب حرجا في أوروبا والشرق الأقصى وفي العصر القديم كله ، ولا يغطى بعناية إلا في العصور الوسطى ، بل لقد اختفى فن النحت تماما في بعض البلاد بتأثير الاسلام . أما في الهند فان الأمر على عكس ذلك اذ كان أهل العصور القديمة يغطون الجسم الانساني بتزيينات كثيفة من الثياب ، ولم تصبح الثياب أخف الا في عهد متأخر ثم اختفت في النهاية ، وحلت الاثارة الجنسية المكشوفة محل الاثارة الجنسية المستترة (كانت المعابد في القرنين ١٠ و ١١ مزينة بأجسام العشاق العارية وهم يتعاقبون) ، وشن عليها المتزمتون حملة شعواء ، وان وجدت مدافعين عنها لا يفلون حماسا عن المتزمتين (٣) وقال المدافعون في ذلك ان تماثيل المعابد الشهوانية هي اختبار لاخلاص المؤمن وقدرته على رؤية المشهد المقدس أيا كان

(١) لاشك أن سنكارا لم يكن معبرا في علم الفيلولوجيا (لغة اللغة) ، فمنعنا يدرس فكر مؤلف قديم يتجاوز غالبا مقاصد المؤلف ، ويحمل المعبارات أكثر مما أرادها الكاتب . ولم يكن في العصور الوسطى حد فاصل بين الفلسفة ولغة اللغة .

(٢) عقد رودلف أوتو مقارنة بين سنكارا وميتشوا كهارت ، وعقدت أيضا مقارنة بين سنكارا والفرازل حجة الاسلام ، وبين شنتيداسا ودانتى .. الخ .

(٣) كان غاندي متأثرا في مسلكه بإخلاق العصر الإلكتروني ، أي أنه أظهر إشتمالاً من ذلك . أما رادها كرشنان فقد ألزمت الصمت إزاء التراث الطلطي . وعلى النقيض من ذلك الموقف كتب ملك راج يقول : « كما أن الحب الانساني شبه بالمحب الإلهي الأكبر ، كذلك فرحة الانسان بالاصصال الجنسي شبيهة بفرحة الله الانتهائية حين خلق العالم » . ان نسيان اللذة لنفسه بين ذراعي محبوبته يشبه شبيهة اليوبي (أحد أتباع فلسفة اليوجا) حين يكشف أعناق وعيه (انظر كتاب م . ر . اناثه بعنوان : « عن كمالا » ، كلكتا ، يونيو ١٩٥٧ ، مجلد ١٠ ص ٥٠) .

مظهره (١) . وقد كان لهذه الحضارات الشهبانية جذور قديمة ، وظهر من يعتقد ان التمثال الذي يمثل عاشقين يحضى المعبد من البرق والعواصف وغيرها من الكوارث الطبيعية . ولكننا نسأل : لماذا الذي ظهرت هذه المعتقدات ؟ ولماذا بقيت الفئات التي اعتنقتها حتى العصور الوسطى ، وان كانت ضعيفة النفوذ في العصور القديمة ؟

وفي وسعنا ان نجد في البلاد الأخرى سمات متناقضة تشبه سمات الهند في العصور الوسطى . ذلك ان العصور الوسطى كانت في كل البلاد حقبة لم تنتشر فيها الديانات العالمية فحسب ، بل جنحت فيها هذه الديانات الى التبسيط لتقريبها الى مدارك الجماهير وترتب على ذلك ان فقدت هذه الديانات طابعها العالمي وتحولت الى سلسلة من العبادات القومية والمحلية ، وذابت الاخلاق الجديدة التي جاءت بها اصلا الى العالم في العادات والتقاليد المحلية . وفي وسعنا ان نضيف الى ذلك ان التجاذب بين المرأة والرجل شاع في العصور الوسطى اكثر مما حدث في العصور القديمة .

بيد انه يبقى هذا السؤال : لماذا حدث في الهند - على وجه التحديد - ان ذابت العبادات الحديثة في العبادات القديمة ، ولماذا شاعت الاثارة الجنسية بجثل هذا القدر ؟

من المهم في هذا الضدد ان نلاحظ ان الفلسفة في الهند ولدت داخل نطاق التقاليد الكهنوتية لا خارجها كما حدث في اليونان والصين . فوحدة الوجود لم يفهما لأول مرة سوى الروح المستترقة في تأويل الطقوس بعبارات تربط بهذه الطقوس (اتمان ، براهما) (٢) .

وكان المفكرون في الهند القديمة (ابتداء من القرنين ٦ و ٥ ق.م) لا يابهون إطلاقاً للمشكلات الدينية والطقسية الصرفة بل يهتمون في المقام الأول بتعميق النفس الانسانية عن طريق العبادة . ولذلك كانت الفلسفة العقلانية التي امتازت بها العصور القديمة فلسفة قائمة على الزهد والتنسك (الجانية) ، والبوذية الى حد ما ، والمذاهب الهندوسية القديمة المعروفة باسم سنخيا وبوجا) . وهناك أشكال أخرى من التصور العقلي للعالم تتجه نحو السيطرة على العالم المحسوس ،

(١) يوجد طقس ديني غريب في أديرة التبت ، خلاصته ان اللاما الذي توصل الى ادراك وحدة العالم يدخل « معبد الأصنام الأوسينية » ويجلس فيه ثم يراقب احساساته ، فاذا اثارت لمشاهد الشهوانية والرفصات الغرامية فيه نوازع الشهوة عاد الى تأملاته ، واذا لم تتحرك فيه هذه النوازع فانه يصبح زعيما دينيا موقرا .

(٢) في القدم حقبة من الزمن كانت كلمة « براهما » تطلق في وقت واحد على للذبح (الجزء الأدنى منه خاصة) ، كما تطلق على الكاهن ، وعلى التربية التي تنشأ عند الانغماس في نشوة الوجد . وكانت كلمة « اتمان » تعني الجزء السفلي الراسي من للذبح ، والدرع الروحي الباطني . وكان منكرا يردد العبادة القديمة « اتمان هو براهما » . وأتتهز هذه القرصة لاشكر « ن . تويرووب » لانه أوضح لي هذه المسألة .

وتتجلى هذه الأشكال فى أسفار أرتا شنسترا ، وكما سوترا (١) وغيرها من الوثائق . ولكن هذه الأشكال قليلة الأهمية .

وقد تطورت الشخصية الفردية فى الهند على أساس تعزيز الروابط العشائرية لاهدها ، وتطور النظام الاجتماعى على أساس ربط حرية الفرد العملية بقانون سفاد هارما الحديدي . ولهذا السبب كان الفرد الراقى يجنح الى تصور الواقع الاجتماعى على أنه ضرب من الغوضى واللام التى لا أمل فى التخلص منها ، ويعتقد أن سبيل النجاة هو الزهد والتنسك ، ورفض النشاط الاجتماعى ، والتأمل المحض ، وأنه كلما قل النشاط الاجتماعى ، ازداد اقبال المرء على النشاط الروحى والعقلى وهذا قانون عام . ولذلك أصبح الاتجاه نحو حياة التنسك (الرهبنة فيما بعد) قويا جدا فى الهند حيث يقل النشاط الاجتماعى الى الحد الأدنى .

وقد بدأت هذه الحركة فى صفوف الطبقات العليا الراقية من المجتمع ، وهى الطبقات التى لا تعاني كثيرا من الآلام المادية ، ثم أصبحت فى النهاية حركة عامة . ولكن الواقع أن بوذا ومهافيرا لم يخاطبا أحدا سوى الرجل القادر على التفكير بذهن صاف وطريقة منطقية أعنى الرجل العالم (أو الرجل ذو الواهب النادرة) . وقد ظل العلم ميزة أرسقراطية . وبذلك ظلت جميع الحركات القديمة دائرية فى نطاق الطبقة الأرسقراطية الروحية ومن هنا ينبع سموها الأخلاقى وقلة نشاطها الاجتماعى . بيد أنه فى العصور الوسطى شاع الاحساس بالصراع الفردى مع المجتمع بين جميع الناس ، وعرف النظام الدينى التقليدى كيف يستجيب لنداء العصر ، فاستطاعت الحركة البهاكستية التى وجدت بين الطبقات العليا والدنيا أن تندمج فى هذا النظام ، وأصبحت الرموز القديمة أساسا لهذا الاتحاد .

والنزعة العلمانية (= الدنيوية) فى الثقافة الهندية اقل منها فى أى ثقافة من ثقافات البلاد الأخرى . وتحافظ هذه الثقافة عادة على هرم من القيم قمته الزهد والتنسك . ولكن هذا الجمع بين الدين والثقافة فى الزمن القديم له جانبه السلبي . ذلك أن الديانة الرئيسية فى الهند التى يمثلها البراهمة لم تصبح قط ديانة « مجردة » ، بل كانت - كما كان الحال فى المجتمعات البدائية الصليقة - ملتقى كل القيم الجوهرية الاجتماعية بما فيها القيم التى لا تمت بصلة للدين (بالمعنى الأوروبى لهذه الكلمة) . والقيم الأربعة الجوهرية فى الديانة الهندوسية هى كما بـ (اللذة الشهوانية) وأرتا (الفنى والقوة والرغبة) ، ودهوما (القانون الأخلاقى والواجب الدينى والاجتماعى) ، وموكشا (الحرية الروحية عن طريق التأمل الصوفى والزهد) . وهنا يجتمع الله ، ومعون (شيطان المال والجشع) فى سلام ، ولكل منهما مكان مختلف على نفس الهرم . ووفقا لذلك لا يرى مؤلفه رسالة كما سوترا أى مبرر للارتياح فى قيمة موكشا ، بل يكتفى بالقول بأن الهدف النهائى للدين يمكن الوصول اليه على أكمل وجه عن طريق الرخاء المادى «

(١) كما سوترا رسالة موشوعا يماثل رسالة أوليد بنوان « فن الحب » . والأفكار الواردة فى كما سوترا قريبة من الطنطرية فى عدد من النقاط . ويرجع تاريخ كامسوترا الى القرون الخامس فى أحد الأقوال .

والاعتدال في التمتع بالذلات الحسية ، واداء الانسان لواجبه الوطنى بامانة .
والدين ينير المجتمع بأسره ، وينير الانسان فى كل احواله ، ويهدا لا يفترق بأى
حال عن ثقافته بل يصبح هو نفسه ثقافة معدسة . وعلمانية الدين هى عكس
قداسه المجتمع .

وهذه السمة المميزة للهندوسية باعتبارها ثقافة ترتبط بدورها الفعّال
فى ادارة الآلة الاجتماعية . ذلك ان سلامة النظام الاجتماعى فى الهند مكفولة
بعضويات اوزواج نفسية (حتميتها مكفولة بالدين) فى حالة الاخلال بواجب
الطبقة المنفصلة (احدى الطبقات الاجتماعية الوراثية عند الهندوس) أكثر مما
هى مكفولة بالاجراءات الادارية (١) ومعروف ان الادارة الهندسية اقل الادارات
كفاية ومقدرة اذا قيست بالادارة فى روما أو الصين . ومن ناحية أخرى فان
السلطات الدينية تتمتع بنفوذ كبير فى هذا المجال ، فكل اصلاح يجب ان يكون
ذا طابع دينى اذا أريد تنفيذه . وتسرى هذه القاعدة فى العصور الحديثة ذاتها
كما يتجلى فى نشاط رام موهان راي ، وفيكائنندا ، وغاندى . وهذا أمر طبيعى ،
لان كبار المصلحين فى الهند القديمة كانوا مصلحين دينيين ، وكان بعضهم (مثل
رام موهان راي ، وغاندى ، مصلحين اجتماعيين ، فى الأصل ، وبعضهم
(راما كرشنا وفيكائنندا) (٢) صوفيين موهوبين ، ولكنهم وجدوا أنفسهم فى
الميدان الوحيد المفتوح أمام المبادأة الأيديولوجية ، الا وهو الدين . وما كان فى
وسع أحد ان يتمتع بسلطة اجتماعية مستقلة الا اذا كان ذا سلطة دينية . وليس
فى وسعنا ان نتصور ان يوجد فى الهند القديمة أمثال صولون وكونفشيوس .
ومن هنا نجد ان الرجال والمشكلات التى تبقى فى غير الهند خارج نطاق الدين
كبيا أو جريا تدخل فى نطاق الدين حتما .

وربما ساعدنا ذلك على ان نفهم بطريقة اوضح تلك الحقيقة العامة المشهورة
الا وهى ان كل محاولة لاقامة امبراطورية عالمية (اقليمية) بذلت فى الهند «بعد»
ان وضعت البوذية فعلا اسس ديانة عالمية (لا قبل تغييرات دينية مماثلة ، كما
كان الحال فى الصين وفى منطقة البحر المتوسط) ، وأن طاقة التغيير السياسى
كانت أضعف بكثير من الغيرة الدينية عند البوذيين والجائين . ولذلك لم تصل
الامبراطورية المورية الى حدودها الطبيعية (التى اخترقها إباطرة روما والصين) .
ومن هنا قطع الامبراطور أسوكا الذى أزعجه موت عشرات الآلاف من الجنود
الذين سقطوا بعد فتح كالنجا عهدا قاطعا على نفسه بالا يوفد سوى الرهبان خارج
حدود دولته فى المستقبل ليكونوا دعاة للدين الجديد والأخلاق الجديدة . وتنطبق
عبارة « الهند البوذية » على تلك الحقبة التى تقابل الحقبة المعروفة بالعصور
القديمة فى حوض البحر المتوسط .

ولكن التعبير المتطرف عن ميول « الهند البوذية » كان هو الجانية لا البوذية ،

(١) فى هذا الأمر وفى أمور أخرى كثيرة تأخذ الحضارة الهندية بعقائدها المجتمعات البدائية التى اذا
ارتكبت فيها انسان احدى المظورات ، مات نتيجة شعوره بحتية موته .

(٢) تستطيع ان نذهب الى حد ذكر هذا الفرق بين مؤسس الجانية والبوذية وهو ان اول هذين
- مهاتما - لم يستطع ان يدعو الى دين جديد الا بشروط معينة ، وكان مهاتما من التسائلين بذهب
الكثرة ، كما كان رواقيا فى اخلاقه .

فالجانية هي مظهر « الغلو » في العصور القديمة الذي ثارت ضده العصور الوسطى وهو غلو نشأ ضده رد فعل قرن الى قرن ليصبح في النهاية غلوا مضادا .

والجانية غير معروفة للجمهور العام وغالبا ما تعد بمثابة فرع ثانوي من البوذية ولكن الواقع انها تختلف عن البوذية كما تختلف المانوية عن المسيحية . وإذا حدث أحيانا خلط بين البوذية القديمة والجانية (أو شبه الجانية) فسان مثل ذلك يحدث بالنسبة للمسيحية ، في تاريخ في فرقه الهرطقية العديدة .

وقبل الانتقال الى التفاصيل التي يضل فيها الانسان بسهولة دعنا نلاحظ فرقا « محددا » ، وهو ان الأهمية الكبرى في البوذية تنصب على « ما يقال » أي على « الصمت المهيّب » الذي يلوذ به بوذا ، وعلى رفضه الإجابة عن هذه الأسئلة : هل توجد الآلهة أم لا ؟

هل بوذا الذي وصل الى الترفان خالدا أم لا ؟ هل العالم قديم من حيث الزمان أم لا ؟ هل هو محدود من حيث المكان أم لا ؟ وقد جام في إحدى الأساطير أن بوذا أظهر لأتباعه قبضة من أوراق الأشجار وسألهم : هل هذه الأوراق كثيرة ؟ فأجاب التلاميذ : لا .

وكم عدد الأوراق في الغابة ؟

فأجابوا : كثيرة بما لا يقاس .

عنا قال لهم بوذا « وكذلك ما لم أحدثكم عنه أكثر بطلا يقاس مما حدثكم عنه » .

وبذلك أفهمهم أن صمته أبلغ من كلامه .

وفي بعض النصوص البوذية يفهمون الصمت على أنه يعادل الكلام . والكلمة الجوهرية تعد كذلك بمثابة كلمة الله في اللاهوت السلبي للمسيحية (١) بيد ان البوذية تتمسك بأهمية الصمت في تفسير النصوص . وبفضل هذه الجيزة أصبحت البوذية هي « الطريق الثالث » الذي لا يتوسط بين الشهوات المفرطة ، وأمانة الجسد فحسب ، كما يقال في موعظة بنارس ، بل أيضا بين المفهوم الشعري «المفهوم انصامي للعالم . والبوذية في الأصل تتمسك بالقاعدة التي ذكرها « وتجنشتاين » ونصها : « لا تقل إلا ما يمكن أن يقال بوضوح وبدون غموض . ويجب أن تترك الصمت عملا يمكنك أن تقوله » . وقد أمدتنا النصوص البوذية بترتيب منطقي للعلم الهندي القديم ، وفتحت الطريق أمام علم النفس ، والمنطق ، وعلم المعرفة ، والرياضيات . وفي الوقت نفسه يؤكدون أهمية ما لم يقل . ومن شأن أهمية الصمت ان تنسم النصوص البوذية بالطابع الشعري . وعلى الرغم مما يشوب السؤرا من جفاف ، فقد أشاعت البوذية موجة جديدة في الأدب والفن الهندي ، وأدت الى صنع تماثيل جندهارا ، وعمل الصور الجدارية في أجاتش .

(١) لم يكن البوذيون يسمون بوذا في النقوش البارزة البوذية الأولى بل كانوا ينقشون للنظر كله سول مساحة خالية يظن أنها للمكان الذي كان يجب أن يكون بوذا فيه (مثال ذلك منظر القنعة الأشعة ، ومنظر العبادة .. الخ) .

وانعكزة الأخلاقية الأساسية في البوذية هي فكرة المحبة والشفقة ، ومنشؤها الشعور بوحدة الوجود الذي يعبر عنه « الصمت المهيّب » . وهذه الفكرة شاعرية لأن الإنسان « يتغنى بها » . أما الفكرة الأساسية في الجانية فهي العدالة وهي تتسم بطابع عقلي أكثر من الفكرة البوذية إذ نفترض وجود الناس منفصلين بعضهم عن بعض ، ثم يصودون فيتصلون بعلاقة معقولة هي علاقة المساواة بحيث يدرك الإنسان أنه ذرة بين مجموعة من الذرات وأن غيره ليس أسوأ منه حالا . والجانية في هذا الإطار لا غبار عليها ولا عيب فيها وقد أنجبت أجيالا من الرجال السرفاء الثقاة . ولكن فضيلة حسن الإدراك لا تؤدي إلى الشعور بالوحدة التي يتلاشى فيها الفرق بين الجمال والأخلاق . والفكرة الجانية يمكن التبشير بها كما يمكن شرحها ولكن لا يمكن التغنى بها . وعالم الجمال عند الجانيين عالم ضعيف ، فقد عدل الجانيون الأشكال الهندوسية في الفن والأدب طبقا لحاجاتهم الأيديولوجية بدلا من أن يتبدعوا أشكالا جديدة بالمعنى الصحيح .

ومن ذلك يتضح أن النص البوذي إذا قُرىء مع فهم أهمية ما لم يقلل فانه يعطيا مفهوما للعالم يختلف اختلافا تاما عن مفهوم الجانيين ، ولكن إذا قرأ المرء النص ملتفتا إلى ما قيل فقط فلا فرق بين البوذية والجانية . ويمكن أن نعتبر البوذية نوعا باليا مبتدلا من الجانية غير واضح المعالم .

وهذا هو فهم الجانيين للبوذية (اتهموا بوذا بأنه سرق مذهب مهاميرا المتزمت ، وعدله بما ينق مع احتياجات الضعفاء من الناس) . وهذا هو فهم الهراطقة للبوذية ابتداء من ديفادانا الأسطوري الذي اتهم بوذا بأنه نبذ أصول الرهد الصارمة وهذا هو فهم علماء أوروبا في القرن ١٩ للبوذية . وكل هذه الفهوم على جانب من الأهمية ، ولكنها تعد إلى حد ما ضربا حتميا من سوء الفهم ، ولكنه سوء فهم على أية حال .

والذي يجمع بين البوذية والجانية هو العصر الذي شاهدنا فيه نور النهار ، واللغة ، والبيئة التي قامت فيها بدوتهما ، وأخيرا مافضاء معا . وهما متفقان على ما لا تريدان التحرر منه ولكنهما مختلفان تماما في مفهومهما للحرية الروحية

وبلاحظ أن جوتاما الذي يسمى « تات هجانا » وبوذا ، وأن « فودهمانا » الذي يسمى مهاقيرا « وجينا » (٢) غير راضين عن الطريقة التي تدور بها أسفار الأوبانيشاد حول الموضوع الرئيسي ، وتعريفه بكلمات غامضة لها أكثر من معنى . وكلا الرجلين يبدل جهده لكي يفكر بطريقة واضحة ودقيقة . أن كلمة « أتمان » الواردة في أسفار الأوبانيشاد تطلق للدلالة على معنيين : اتحاد النفس الفردية الخالدة ، وصورة الوحدة المطلقة . فأما البوذية فلم تعترف إلا بالمعنى الثاني أي الوحدة المطلقة وهو أمر يمكن بيانه دون تسميته ، كما تدل على ذلك العبارة

(١) نحب أن نذكر في هذا الصدد القول الحكيم للمآثر عن أ. رادليج ونصه : « اللغة الصغرية يمكن أن تتغنى بصيبيها الملقود ، أما البخل فلا يمكن أن يتغنى بقلد ماله » .

(٢) كلمة تنهاها معناها وحدة الوجود التي لا يمكن أن يحيط بها الوصف . وكلمة « تات هجانا » معناها : نسج وحدة ، وفريد عصرة ، وكلمة « فودهمانا » : المستنير . وكلمة : « مهافيرا » معناها : البطل العظيم ، و « جينا » معناها « الظاهر » . وفي الوثائق القديمة كان جوتاما يسمى جينا غالبا و « فردهمانا » يسمى بوذا .

الآتية : « أيها النساك ! هناك عالم لا هو أرض ، ولا ماء ، ولا نار ، ولا هواء ، ولا هو مكان لا حدود له ، ولا مكان للإدراك أو عدم الإدراك . لا هو هذه الدنيا ولا هو العالم الآخر . لا هو الشمس ولا هو القمر . نعم أيها النساك ! ما أسميه لا يأتي ولا يذهب ، لا يخفى ولا يظهر . عالم ليست له نقطة ارتكاز ، ولا بدايه ، ولا أساس . فيه تزول الآلام . من الصعب أن أرى هذا العالم الذي ليس هو ملكي . وليس من السهل أن تفهم الحقيقة ، ولكن من ذاق المعرفة سلم من العطش ، ولا يبقى أمامه إلا التأمل والتفكير . . » .

ونصف البوذية « الواحد » بأنه « اللاشيء » ، بأنه « اللاملكي » (أي الذي ليس ملكا لي) . ومتى فهمه الإنسان زال عنه وهم « الياء في نفسي » أي توهم الإنسان بأن نفسه ملك له . وإيضاح ذلك أن ما يعتبره الإنسان نفسا مملوكة له إنما هي في الحقيقة ذرات تكنت من مادة متغيرة وغير مستقرة ، ومكونة من دقائق روحية لا تلبث أن تصبح هباء منثورا عند أول لمسة . وجوهر هذه الدقائق (الدهرما) هو عدم وخواء وكذلك جوهر « الياء » في نفسي بل جوهر النفس ذاتها هو عدم وخواء . وعمق النفس وعمق الروح يتكون لا كشيء من الأشياء بل كفتحة أو شق بين الأشياء يظهر من خلاله شيء لا يمكن وصفه بخلص الإنسان من الآلام — هو الكل الذي لا ينقسم ، وهو ما يسمى في الديانات الأخرى « تاء » أو « الواحد » أو « الكلمة » أو « الله » .

أما عند مهافرا فإن الحقيقة تمثلها النفس الفردية الخالدة . والعالم عنده مكون من مقدار لانهائي من الفرديات كل فردية منها مستقلة عن الأخرى استقلال الدرات عند ديمقراطيس اليوناني . وإذا كانت رؤية البوذيين للعالم تذكرنا بالصورة التثريبية التي تتكون كلها من دهانات لزجة لا قيمة لها إذا أخذ كل دهان على حدة ، فإن العالم عند الجانيين يتكون من عناصر لكل مناصر منها حدود ومعالم واضحة . والعالم عند الجانيين يحتوى على أسرار (يعرفها الظاهر) ، ولكنه لا يحتوى على سر خالد لا يمكن معرفته . والعالم المكون من أجزاء مرئية يمكن معرفته مرة واحدة وإلى الأبد ، والظاهر يعرفه . وإذا تسليح الإنسان بالمعرفة ، فلا يبقى أمامه سوى كبت الهيكل البدني الكثيف الذي يحول بينه وبين الوصول إلى حالة « كيفالين » (١) . والإرادة الحديدية هي الوسيلة الكبرى للنجاة ، وطريقها الرئيسي هو الزهد الصارم أي الامتناع عن التفكير في الذات الحسية بتوجيه الروح نحو التأمل والتفكير ، ودراسة الكتب المقدسة ، والتحدث مع المرشد أو الرئيس الديني ، والامتناع عن لغو الحديث بالتزام الصمت ، والكف عن الحاق الأذى — دون قصد — بأي مخلوق حي (كبعوضة مثلا) بالبقاء في مكان ما دون حراك ، راقدا أو قاعدا ، أو واقفا . وما من عمل من أعمال الزهد إلا ومارسه القديسون الجانيون .

(١) نعمة الحرية . في هذه الحالة لا تنوب الشخصية في « الواحد » كما هو الحال في النيرفانا والموكشا ، وإنما تنطع علاقاتها مع العالم مع بقائها ذرة غير قابلة للاختلال . ومعنى هذه الحالة السلم الكامل الذي يكسب الفرد فهما لجميع الأشياء ، ومعرفة بأحوال الآلهة والناس والشياطين في الكون . (انظر كتاب « جوهر الديانة والفلسفة الجانية » مؤلفه ب. س. لو ، بيمبلي ، ١٩٦٨ مجلد ٣٩ رقم ٧ ، ص ٣١١) .

ومثل هذا السلوك بعيد كل البعد عن روح البوذية التي لا هدف عندها يمكن الوصول اليه بمجهود من مجهودات الإرادة . وكل من يرى أن «النرفانا» هي هدف البوذية فهو لا يعرف حقيقة البوذية . ذلك أن هدف الفكر البوذي لا يمكن تحديده دائما بطريقة عقلية . والفكر الواضح يقودنا نحوه ، ولكنه يقف دائما عند عتبة الباب ثم تكون قفزة روحية نحو شيء لا يمكن وصفه بالكلام ، كالوِسَيْتِي . والسألة هنا ليست مسألة كبت الحواس ، ولكن الكشف عن التعاون الطبيعي بين الحواس والفكر . ولذلك نرى الفلسفة البوذية ترتبط ارتباطا وثيقا بالأخلاق البوذية ، أي ترتبط « بالطريق الثالث الرفيع » أي رفض رياضة الزهد والمقشف .

هذا وفهم « الطريق الثالث » أصعب من فهم المبادئ الجانية التي تمتاز بوضوحها . وهذا هو السبب في أن البوذية عندما نزلت الى الطبقات الدنيا لم تعد بوذية بل أصبحت شبه حانية أو مجرد تقديس لبوذا في حين أن الجانية متى وجدت البيئة الصالحة لها نفسيا ، رسخت دعائمها . وقد استطاعت جماعات صغيرة من الجانيين دون وجود صفوة ممتازة من ذوى الثقافة العالية بينهم أن تعيش في بيئة معادية وتحافظ على ميلادى مذهب مهافيرا دون أن تخططها بأى مبدأ آخر . أما البوذية فلا تصلح لمثل هذه الحياة . ولهذا السبب تبدو هششة وضعيفة متى حل بها الاضطهاد . والدليل على ذلك أن « عجلة الزهر ما » لم تلبث أن انهارت عندما فتح المسلمون البنغال وقضوا على الرهبان البوذيين (بين القرنين ١٢ ، ١٣) .

ومن طبيعة البوذية انزلاق « الطريق الثالث » نحو أحد طرفيه . مثال ذلك أن البوذية القديمة انزلت نحو الجانية ، وأن البوذية القروسطية (نسبة لقرون الوسطى) انزلت نحو الهندوسية . والدليل على ذلك أن أشعار زما بادا التي تمجها الأذن الموسيقية لا تعبر عن صمت بوذا ، وإنما تعلمنا فقط أن الرزانة هي الطريق الى الخلود . وأن خفة الأحلام هي الطريق الى الموت فأهل الرزانه والوقار لا يموتون أبدا ، وأهل الخفة والطيش أشبه بجثث الموتى . وقد أثار هذا احتجاج الجماهير ، ولكن هناك أيضا مجال في البوذية للاحتجاج على الوقار العقيم . ولذلك ظهرت الحركة نحو القرون الوسطى في وقت واحد سواء داخل البوذية أو خارجها ، وغيرت وجه البوذية ، فأفقدتها رزانتها ووقارها ، وجعلتها أكثر جمالا ، وشغبية ، وبهجة وجاذبية .

إن سر الأوبانيشاد الذى تكشف للجمهور ظل سرا ، وكل ما فعله تلاميذ المذهب الجديد هو أنهم أحلوا « دهرما » لربهان محل « سفادهرما » الطبقة المتفلفة ، وأحلوا « الطريق » نحو الحرية أو القانون الجاني والقانون البوذي - شأنهما الحرية الروحية الفعالة . ولكن كلا من القانون الجاني والقانون البوذي - شأنهما شأن كل القوانين - قيد الحرية القائمة ، وعمل على كبتها . وقد أثار هذا موجة من السخط ، وأذكى لهيب الحسرة على قوة الشعور الانساني الطبيعي التلقائي المفقود . ونما هذا السخط بالضرورة حتى بين الرهبان الذين زهدوا في الدنيا ، ولكن السخط بين الجماهير كان أشد .

ولم تغير حياة أتباع البوذية (أو الجانية) الا قليلا جسدا . وإذا كان

البراهمن هو الشخصية الروحية الكبرى من قبل ، فقد حل محله الراهب الآن . وكان فى وسع هؤلاء اتباع أن يحصلوا من الراهب على « صك الغفران » متى أعطوه صدقة ، ثم يأملون بعد ذلك أن يكون حالهم أفضل فى الولادة الجديدة . ولكن « كل » دين فى الهند يقدم نفس الشيء للمؤمنين به ، وليس للبوذية فضل على غيرها فى هذا ، بل - على العكس - لقد سلبت البوذية بعض المزايا القديمة كبهجة الأعياد الدينية ، فظل الناس يقاسون صرامة نظام الطبقات الاجتماعية المنغلقة كما يعانون الفقر ، والذل ، والظلم ، والمرض ، والهرم ، والموت . ولكن فوق هذه الآفات جميعا أصبح العيد خاليا من كل بهجة فى إن العبادات القديمة كانت توازن - على الأقل - بين ظلم قانون الطبقات المنغلقة ، ورفاهية الأعياد الدينية . وتناثرت الاتجاهات الرئيسية فى العصور القديمة تقض بالاجتماع من قدر الأعياد ، وتعتبر أن « الطريق » هو عمل هدفه النجاة ، عمل يجب أن يؤخذ مأخذ الجد دون أن يضيع الإنسان وقته فى الفناء والرقص . ولم يتناقص ظلم القانون عندما بذلت محاولة لاصلاحه ، بل لقد استشرى هذا الظلم .

ويلاحظ الاتجاه العدائى نحو الأعياد فى البراهمانية (١) القديمة التى لم تكثر بمشاعر المؤمنين ، بل تحولت الطقوس الدينية الى عمل فنى مهنى محض . ولكن احتراماً للتقاليد أبقي البراهمة على شيء من مظاهر الجمال البدائى فى الأعياد الدينية ، ورفضوا منذ البداية فكرة الأعياد الشعبية .

وند ظلت الجانية محافظة على روح الزهد والتقشف حتى اليوم . وفى يوم عيدهم الأكبر المعروف باسم بريوشناس يصوم الجانيون ، وينهون على خطابهم ، ويطلب كل منهم الى أخيه الصفع منه ، وهو أمر فى غاية التبل ، ولكنه يدرس الى السأمة والضجر ولا يشبع رغبة أغلبية الشعب فى الانطلاق فى جو العيد . ولا يلتزم كل جاني جادة الوقار والزانة فى أرضه فحسب ، بل فى سمائه أيضاً .

أما الرزانة البوذية (خلافا للرزانة الجانية) فلها جنبها الموسيقى ، ولكنها موسيقى بغير قليل لا يتمتع بها الجميع . وبالنسبة للشعب لا تصلح هذه الموسيقى الا للجنانز . وإذا ذهب راهب بوذى فى الصين الى حفلة زفاف فانه يعرض نفسه لخطر الضرب (حضور الراهب فى حفلة الزفاف بعد فالاسينا) . والحال كذلك فى اليابان حيث يشهد حفلة الزفاف كاهن الديانة الشنقوية فى حين يدعى الراهب البوذى الى المآتم . أما فى سيلان حيث البوذية هى الديانة الوحيدة فى المجتمع الراقى فان الناس يحافظون على عقائدهم القديمة ، ويلجأون الى السحرة والشامانات . ولكن فى التبت وحدها تحولت البوذية الى ديانة كاملة تفى بمطالب الناس جميعا . بد أن الطابع الفريد لهذا المثال يدل على أن الميل نحو هذا العمل لم يكن قويا بأى حال .

ومن الضروري أن نأخذ كل ذلك فى الحسبان عندما نساءل: لماذا اختفت البوذية فى الهند ، ذلك أن البوذية تسمح بوجود دين شعبى ، أو شعائر

(١) ديانة حافلة بالطقوس ، مبنية على الفيدا من الناحية الشكلية ولكن تتجلى فيها روح الترائيم القديمة .

دينية ، او العابد رياضية « الى جانبها » اكثر مما تسمح بانماذج ذلك فى كيانها . وفى هذا المجال تعوقت الهندوسية عليها لانها تعلمت اكثر من البوذية أن تجمع بين الاعماق الروحية (التى لا يعرفها سوى الصفوة المختارة) وبين جما لالطقوس الشعبية وراثتها العاطفى .

ومن الواجب أن نأخذ امرا آخر فى الحسبان وهو أن فكرة الاله الزائف او الايمان الزائف لا وجود لها فى الهند . قد يكون الدين الاجنبى أو الدين القديم غير واف بالغرض أو غير ذى اثر فعال أو لا يحور الفرد تحريرا كاملا ، ولكنه مع ذلك بعد صحيحا الى حد ما . ولهذا السبب تحدث التغييرات الدينية على القواعد الفلكورية والميثولوجية السائدة ، فتبعد أو تدفع الى المكان الثانى بعض العناصر الدينية القديمة ، وتخلق عناصر جديدة دون القسلة على العناصر القديمة ، ولا تلقى فى البجيم جميع سكان الجنة السابقة . وهذا من شأنه أن يؤدى الى انتشار المعتقدات الجديدة ، وتجديد القديمة فى وقت واحد .

ان للمسيحية لم تجد بدا من مسأيرة ديانة الشعوب التى دخلت فيها فوضعت النبى العبرانى آيلياء فى مكان جويتر (كبير الالهة) . ولكن الصور البربرية التى تمثل المقدسات لم تنبصر الا بحكم الواقع فقط . وربما أصبح تاويل الرموز اسوأ مما كان فى الهند ، ولكن رموز العهد لم يطرا عليها أى تغيير .

ولكن هذه العملية جرت بشكل مختلف فى الهند . ذلك أن البوذية تطورت فى اطار الميثولوجيا التقليدية ، واضطرت أن تحول اليه الناس والالهة معا ، وتقول احدى الاساطير أن بوذا تسلى الى جنة البراهمانية وانار اذهان مسكان السماء بمواعظه . ومنذ تلك اللحظة بلغت الالهة درجة الكمال الاخلاقى . والهندوسية - بدورها - اعترفت ببحو تاما البوذى واعتبرته أحد التجسيدات العشرة الرئيسية لفشنو . وبذلك ولدت الصيغة الهندوسية جنباً الى جنب مع الصيغة البوذية للميثولوجيا العامة التى تشمل كل الديانات القائمة . وادخل البوذيون فى عبادتهم عبادستارة بوذا . وفى هذه اللعبة التى يربح فيها كل من يخسر لا يعرف المرء أين ينتهى أحد الأديان وان يبدأ غيره .

والسؤال الذى يطالنا الآن هو : لماذا عرفت الهندوسية كيف تستفيد من هذا الموقف أكثر مما استفادت منه الطاوية - مثلا - وهى الديانة الصينية المنافسة للبوذية ؟ (كان للطاوية أيضا علاقات متشابكة مع البوذية) . والجواب عن ذلك أن البوذية حين تغفلت فى جنوب شرقى آسيا وفى الشرق الأقصى اختلطت فى كل مكان بأكثر المعتقدات تنوعا واختلافا بل لقد استطاعت أن تتحد معها تماما . ولكن الفلسفة القادمة من الهند اتاحت تنشئة صفوة مختارة على الروح البوذية . وفيما يتطرق بالميثولوجيا - وهى غريبة عن التقاليد المحلية - فقد أضفت على الكيان الدينى كله مظهرا أصيلا هو المظهر البوذى خاصة . وبعبارة اخرى أن البوذية خارج الهند كانت تمثل الرصيد الثقافى لكل الهند وهى لهذا الرصيد مساعداً على أن تقوم بدور الديانة العالمية (على النحو الذى ساعد العهد القديم على انتشار المسيحية) أما فى الهند فكانوا يرون أن البوذية تخالف التقاليد . وأستطاعت الهندوسية - بعد معركة دامت عدة سنين - أن تستحوذ على التراث الهندى كله (بما فيه التراث البوذى الذى كان قد أتاحت له الفرصة ليصبح جزءا من التقاليد) .

ومن السهل ايضاح ذلك بمصر الفلسفة خاصة ، ففي البلاد التي لم يكن لديها تقليد فسفى خاص ، كانت الفلسفة البوذية التي تحتل مكانا خاليا تشبثت به كقاعدة عامة . فالكهنة « البوذيون » فى التبت والكهنة الشينتونيون فى اليابان لم يمارضوها ، والطبقة المثقفة التي لم تعرف اى فلسفة اخرى اقبلت بكتبتها على البوذية ، وظلت متمسكة بها . والأمـر على عكس ذلك اذا كان لدى الحضارات المحلية فلسفة مستقلة ، ففي هذه الحالة لا ترسخ اقدم البوذية فيها . فالكثنيشوسية التي امتوعت البوذية عرفت جيدا كيف تحملها على التفهق فى الصين واليابان وكوريا ، فلم تسيطر البوذية فى هذه البلاد الا على قلة من علية القوم الذين لديهم الاستعداد لقبول التصوف ، وعلى الجماهير التي احبت تماثيل بوذا .

ومن ناحية اخرى كان الهندوسية فى الوقت نفسه ميثلوجيا خلت الالباب . وسلاح فلسفى مكافئ لسلاح البوذية . وكان كنوز الأوبانيشاد ملكا للجمهور . وقد تفوقت عليها البوذية الى حين عندما ابتدعت تاويلات افضل للحكمة القديمة ، ولكن هذا التفوق لم يكرر مطلقا ، فزال مع الزمن .

وتذكر الأوبانيشاد شكلين متساويين لوصف المطلق : أولهما يلقى « الأشياء » التي هى موضوع المعرفة . وهذا الالفاء لظواهر الأشياء يوجد فعلا فى أقدم أسفار الأوبانيشاد وهو سفر « بريهادارنياكا » وهو يصف صورة المطلق العليا بأنها « لسان من نار ، ولوس ابيض ، ووميض يرق خاطف . وهنا يكمن الدرس : ليس هو ذاك ! ليس هو ذاك لأنه لا يوجد له اسم سوى ليس هو ذاك » وثانيهما أن المحسوس المادى المطلق يوصف عن طريق تأكيد ذلك الجزء من النفس الذى يؤدى الى ولادة فكرة المطلق أو صورته : « هذه المادة الهشة هى أساس كل ما هو موجود . انها هى الحقيقة ، هى اتمان ، وأنت أنت هى .. شفيثا كيتوا » .

وقد طورت البوذية بطريقة منطقية « اللاهوت السلبى » لأسفار « بريها دارنياكا ، وايشا ، وكاتا ، وهو اللاهوت الذى لم يكن قد استوعبه فى ذلك الوقت الفكر الهندوسى الصحيح فلسفيا ، والمنظم منطقيا . ففلسفة سنخيا لم تدرس سوى مشكلة تحرير الشخصية من الاوهام المرتبطة باستيعاب العالم المادى المحسوس ، ولكنها لم تدرس نفسها كظاهرة مستقلة اى ذرة بين ذرات ، وثىء من الأشياء . وكان هدف فلسفة سنخيا هو الوصول الى حالة كيغالين (كما هو الحال فى الجانية ، أمنى تحرير الفرد من الملائق الشخصية المعتدة) . ولم تكن قد تمت بعد تسمية الشعور بالفناء فى الحياة كلها ، وهو ما اعترفت به الأوبانيشاد ولكن البوذية اطلت على هذا الفناء أول اسم له وهو الترفاتا . ومن ذلك الحين أصبحت الوصف السلبى لوحدة الروح الطلقة من السمات المميزة للبوذية ولكن بقي هناك خط « شانديجا » (تمسك الجزء الأكبر من الأوبانيشاد بهذا الخط) اى خط الوصف الإيجابى للوحدة المطلقة . وقد تطور هذا التقليد بالتدريج حتى اكتمل نموه الفسفى فى مدرسة فيدانثا التي اخترعت المادف الإيجابى للترفاتا الا وهو « موكشا » التي تعنى التحرير . ولم يرتبط هذا الاسم

(١) « الترفاتا » اصطلاح سلبى ، ومنعما الحرلى : الهدوء والبرودة والاختناق والثر .

بالمعاني البوذية ، بل أصبح رمز الحكمة البراهمانية على وجه التحديد ، كما أصبح شعار الصفوة الهندوسية في العصور الوسطى الذي التف حوله أعداد البوذية .

وقد أمكن أن يصاغ الوصف السلبي للمطلق بطريقة أكثر دقة من الناحية الفنية ، ولكنه لم يرض كل إنسان ، لأنه صيغ بلغة الرجل الصوفى المحض ، وقصد به مخاطبة الصوفيين الخالص .

والمنطق « الاقليدسى » الموجه نحو الأشياء والعلاقات بينها يفضل في التفكير من المطلق المشابهة المقاربة على المخالفة المطلقة (١) . ولذلك فانه عند البحث في مشكلته المطبق يجب على الفلسفة التي تريد أن تكون مفهومة لدى جمهور كبير من الناس أن توازن بين الوصف السلبي الدقيق والوصف الإيجابي الغامض . وقد أمكن الوصول الى هذا التوازن في مذهب فيدانتا .

رقد جعلت فيدانتا من الممكن وصف الحالة العليا التي يصل اليها الصوفى وصفا اقل تناقضا من الفكر البوذى . ذلك أن فيدانتا لا تنفى النفس وإنما تعمقها مع الإبقاء على وصفها السلبي (« لغة آتمان هي الصمت ») كعملية مساعدة . وهذا يتطابق من تأويل الرموز الإيجابية تأويلا غاية في السذاجة . فآتمان ، ويراها يتخذان معنيهما الدقيقين (٢) أى الوجهين الذاتى والموضوعى للمطلق أو الاتحاد الجزئى بين الإنسان والعالم المحيط به . وبذلك عقدت صلة منطقية دقيقة بينهما على نهج الموقف الذى تتخذه فلسفة فيدانتا . وقد جرت أعظم المناقشات الحيوية في نطاق فلسفة فيدانتا .

وقد تكونت فيدانتا (بداية القرن الأول الميلادى) فى وقت أخذت فيه البوذية فى الزوال ، ويبدو أنه كان لها شأن كبير فى هذا العمل . ويرى بعضهم أن سندبارا (القرن ٨ و ٩) هو قاهر الفلاسفة البوذيين ، وهذا لا يخلو من بعض الخط لأنه لم يكن للبوذية أى وجود (٣) فى القرن ٨ فى جنوب الهند (موطن سنكارا) . ولكن ما ينسب الى مفكر عظيم واحد بدون مبرر كاف كان فى الحقيقة من عمل مدرسة ينتمى هو اليها . فقد أخذت هذه المدرسة من البوذية صفواتها المختارة وعبرت عن المثل الأعلى بصورة هندوسية ظلت البوذية فسرونا عديدة

(١) عندما نقول أن النمر ليس جملا نعبر عن الحقيقة بطريقة دقيقة جدا ، ولكنه تمبير خال من المضمون ، وعندها هي للمخالفة المطلقة لأن النمر يخالف الجمل على الإطلاق . وعندما نقول ان النمر يشابه الكفل من بعض الوجوه فاننا لا نعبر عن الحقيقة تمبرا كاملا الدقة ، ولكننا نقول أكثر مما قلناه فى الحالة الأولى ، وعندها هي للمشابهة المقاربة . وهذا التفضيل يمكن أن يرتبط بالليتايزيقا أيضا حتى وإن بدا أن ذلك ليس له ما يبرره تماما .

(٢) هذان المعنيان ليسا هما المعنيين اللذين أخذهما فى التصوص المرادفة فى أسفار الأوبانيشاد حيث يأخذ كل منهما مكان الآخر بلا قيد . وكذلك الشأن فى الاصطلاح للتوسط المسمى « يوروشا » . وكل هذه الاصطلاحات الفنية التى تستخدم لوصف المطلق لم يكن لها معنى حاسم عند الصوفيين . ولكن انتشار الفلسفة ليس من وظيفة هؤلاء لأن المذهب الفلسفى الذى يتغلب عر غيره هو الذى يجد من الأنواع الأذكيا من يفهم لغته واصطلاحاته .

(٣) فى وسعنا أن نقول ان البيئة التى نشأ فيها سنكارا انغمست قبل مولده فى تيار مضاد للبوذية . وقد استوعب فيلسوف المستقبل منذ طفولته رمزية هندوسية متجذرة .

تدعيها لنفسها . ولم يستطع أحد أن يفعل ذلك بدكاء وفطنة سوى سنكارا . وكان توبله الذى صاغه بطريقة صحيحة لا يقل عمقا عن تأويل نجارجونا أو غيره من الفلاسفة البوذيين وهذا التأويل لم يرق فى نظر البنغاليين (حيث رسمت قدم البوذية) ولكنه بلا شك سدد ضربة قاضية الى مقلدى البوذية التى أقل نجمها فى الاقاليم الهندية الأخرى .

وفد وجه النقد الى سنكارا فى ذلك الوقت من بعض المواقع الهندوسية الصحيحة ، فاتهم بأنه نصف بوذى . وعندما فقدت البوذية نفوذها نهائيا ، انطوت آراء سنكارا على تنازل غير مقبول للخصم ، ولكن آراءه اختفظت بنفوذها وبخاصة فى الدوائر السيفائية .

هذا وأساس المناقشات فى فيدانتا (بين سنكارا وراما نوجا فى القرن ١١ ، ومد هانا فى القرن ١٣) يدور حول معرفة : الى حد بعد اتمان هو براهما ؟ فالذا كان اتمان هو براهما (سنكارا) فلن الرجل الذى يصل الى حالة « شيفا نموكنا » (اى تحرر فى حياته) يجد نفسه على مستوى « الواحد » فى صفاته المجرد (١) . وهذا الراى صحيح تماما ، وهو ينبع بدقة من « شفتا شفتارا - أوبانيشاد » حيث نغال ان التركيب وهم . ولكن بين الأوبانيشاد (قبل الميلاد) وسنكارا يوجد مذهب الفراغ البوذى الذى فرغ كل شيء مسمى من الصحة والحقيقة ، جعله ظلا لشيء غير مسمى . وبدون المذهب القديم (النهلستى) الذى وضعه نجارجونا ما كان يتاح لمذهب سنكارا ان يرى النور قط . وقد كان أستاذ سنكارا بوذا ، وفى وسعنا ان نرى التأثير البوذى فى هذه الحقيقة الثابتة وهى ان أدفيتا فيدانتا اعترفت بالآلهة كاشياء للتأمل فقط . وقد ألف سنكارا ترانيم شعرية لسيفا ، وسكتى ، وسوريه ، وفشنو ، ولكنه كفيلسوف أولا كبوذى . (وقد وصل فى جيفا نموكنا الى حقيقة أعمق من وجود الآلهة ، اذ نظر اليهم من اعلى أو من عمق نحو السطح . وهذا هو موقف أدفيتا - فيدانتا (اللاتثنائية المثالفة) .

يحب علينا ان نوضح فى هذا المقام ان المصطلحات الهندية « اشفارا » و « ششفارا » و « نرايشفارا » لا تناظر الكلمات الأوربية : « والله » و « المؤله » و « المالحد » الا على وجه التقريب . ويقوم مذهب سنكارا على انكار الاله فهو لا يعترف بخالق ولا قوة خالقة ، ولا منقل (مخلص) ولكن هذا لا يعنى أنه مذهب الحادى . فبراهما عندهم رمز يناظر - الى حد ما - « الله » عند علماء اللاهوت

(١) عندما أجيب سنكارا بأن هذا مستحيل اجاب كما تقول الأسطورة « لقد جربت ذلك ، والحجج للمنطقية فى هذا لا تجنى » . وأساس فلسفة سنكارا هو أن « تجربة » الوجود هى الحرية الكاملة ، والاتحاد الكامل بين الانسان والعالم . ولكن هذه الحالة قد جربت فى الهند (وليس فى الهند وحدها) عدة مرات . والكلام هنا أيضا يدور على اعتبار أن « طوق » التجربة هو الحقيقة (الصحيحة الوحيدة . وقد نظرت أقدم مدارس الفلسفة الهندوسية - وهى مدرسة سنخيا - الى العالم نظرة ثنائية : الأولى أنه روح محض (بوروشا) والثانية أنه تركيب موشوسوى (يراكريتى) . وفى رأى سنخيا أن النظرتين : بوروشا ويراكريتى صحيحتان . وفى رأى سنكارا أن بوروشا وحدها هى الصحيحة (وهو يلمها على أنها مرادفة لأتمان) .

الأوربيين . انه الله فى ذاته دون أن تكون له صلة بالكون . انه الله الذى لم يقل بعد : « ليكن هناك نور » .

ومعظم الفلاسفة الذين عاشوا بعد سنكارا كانوا بهائيين أى يؤمنون باله له شكل شخصى محدد ، خالق ومنقذ ولكن رأى سنكارا لم يرق فى نظرهم . وفى نطاق مذهب « اللاتناية المحدودة » الذى قال به راما نوجا : يستطيع الانسان أن يتحد مع الواحد مباشرة لا مع نيرجونا - براهما مباشرة بل مع اله له مظهر مادى محسوس كما يتحد اللون الأزرق مع الزهرة الزرقاء . وفى هذه الوحدة يمكن أن يبقى الاله نفسه بدون الانسان (الزهرة تبقى زهرة حتى ولو فقدت لونها الأزرق) ولكن الانسان لا يبقى انسانا بدون الاله .

وذهب مدهافا الى أبعد من ذلك اذ انكر الوحدة بين الانسان والاله انكارا تاما ، وقرر أن هناك أربعة فروق : فزق بين الله والنفس ، بين الله والمادة ، بين النفس والمادة ، بين النفوس على حدة والدقائق على حدة . ومدهافا بهائى مثل راما نوجا (من اتباع فابا بن فشنو) ، وهذا يربطه بالمفكرين الآخرين فى العصور الوسطى .

وقد سمحت فلسفة فيدانتا - بكل أنواعها - بتأويل العبادات القائمة باسمى معانيها ويسرهما للصفوة المختارة . وبذلك اتاحت للصفوة المثقفة مكانا فى الإطار الدبنى الذى تجد فيه الأشكال المادية المحسوسة طريق القلب الانسانى ودرسح دعائهما بين الناس .

أن نجاح الدين يرتبط دائما بوفائه ببعض حاجات الجماهير . وقد أرضت الهندوسية حاجة الانسان العادى إلى الانطلاق فى جو الأعياد المسرح أكثر مما فعلت البوذية . وكان مجرد التأمل فى الجنة الهندوسية (هيكल آلهة الهندوس) يولد شعورا بالعيد الروحى ، وقد تحول هذا التأمل بسهولة من طقس دينى الى عيد شعبى ينعم به كل الفلاحين . ولقد خلقت آلهة الهندوس العالم وهى تلعب ، وأصبحت هى نفسها رموزا للعب . ولكن هناك أسبابا أخرى ساعدت على نجاح الهندوسية .

ذلك أن الأخلاق البوذية تجاهلت التنظيم الاجتماعى المادى التاريخى ، فاقترعت على مخاطبة الذين اشتد وطأة المجتمع عليهم ، فلم تنظم فئات المجتمع كلها وإنما نظمت فقط الذين هربوا من المجتمع ، وسأقت المتعلمين الى الأديرة ، ومنها خرجوا يترون العالم الذى كان من المستحيل تغييره ضارين المثل على العلاقات الانسانية القائمة على الشفقة ، والمساواة ، والبحث المشترك عن الحكمة والحل المشترك للمشكلات . أما غيرهم من أفراد المجتمع الذين لا يستطيعون قطع الروابط العائلية (وروابط الطبقات الاجتماعية المتصلة بها) فقد اعتبرتهم البوذية مجرد متفرجين على أعياد الأديرة ، ولم تخاطبهم البوذية الا لطلب الصدقة منهم . وفى الديانة البوذية يتبوا العامة مكانا مماثلا للمتصرفين الذين تلقوا التعليم

(١) يرى الخبراء المعاصرون فى سيلان وبنورما أن الأديرة البوذية كانت أول نموذج للديمقراطية

فى آسيا .

الدينى قبل المعمودية فى المساعات المسيحية الأولى ، فهم ليسوا بوذيين أصليين ، وإنما هم من أنصار البوذية .

وقد وضعت الهندوسية فى مقابل ذلك أخلاق البهوت - جيتا النابعة مباشرة من واقع المجتمع ، فأعلنت على لسان الله نفسه أن الإنسان لا حتى له فى ان يرفض المشاركة فى تحمل آفات المجتمع وشروره . يقول البهوت (الرب): إذا أنا لم أعمل فإن الناس سوف يسبوني على نهجى ، وهذا الكون كل سوف يزول ، « ان حرية الإنسان لا تكمن إلا فى الطريقة التى يعمل بها » ، « ان الطريق أبى الخطيئة هو ضياع الأمل ، وتقييد الفكر ، والزهد فى الملك (بكسر الميم) واعتماد الإنسان فى العمل على جسمه فقط » ، « من كان سليم الروح » ، لم يقتل حتى ولو قتل هو .

وفى وسع الإنسان ان يقول ان البوذية التى حرمت انواع السلوك « غير اللائق » تفهم أكثر من البهوت - جيتا الصلة المتبادلة بين المظهر والمخبر ، وبين العمل والنفس ، ولكن الإنسان اذا « اضطر » الى أن يشغل نفسه بأمور تنقل على ضميره ، فإن قسوة البوذية لن تحبل له سوى القلق فى حين ان أخلاق البهوت - جيتا تعطيه - على الأقل - الأمل فى أن يعيش فى سلام مع نفسه .

وكذلك كان الحال فى الميدان السياسى وفى الصراع بين البوذية التى لم تكتثر بالأنماط الأخلاقية فى الحياة ، والهندوسية التى اهتمت بهذه الأنماط . وإذا كانت حماية امبراطورية كوشان للبوذية قد ساعدت على انتشارها ، فإن تدهور هذه الامبراطورية العالمية وانضواء اقاليم الهند الشمالية تحت لواء أسرة « جويتا » المحلية كانا يرتبطان برد الفعل ضد البوذية . ويمكن أن يجد الإنسان نظيرا لذلك فى أحداث الصين عندما حلت أسرة منج المحلية محل أسرة يوانج المنقولية (التى ساندت البوذية) . ولم تكن مثل هذه الحقائق كافية لاختفاء البوذية (لم تختف من الصين) ، ولكنها هيات الأسباب للقضاء عليها .

وأخيرا يجب ألا يعزب عن البال ان البراهمة كانوا حربا على لبوذية . وتدل تجربة سيلان على ان انتصار البوذية فيها بصورة كاملة كان نتيجة القضاء على البراهمة كطبقة اجتماعية . والبراهمة فى سيلان يعيشون فى الخفاء تحت ستار الأقارب (أولاد الأخ والأخت خاصة) انه يختار الرهبان تلاميذهم وورثتهم ، أما البراهمة كطبقة فلم يكن لهم وجود فى سيلان . وهذا هو السبب فى ان نضال الهندوسية ضد البوذية كان معركة بين فئتين من الصفوة المختارة : بين طبقة كهنوتية ، راتية ، وطائفة بوذية « من العامة » . وقد انتصرت البراهمانية فى هذه المعركة . ووجهت البوذية كل طاقتها الروحية فى الهند الى اصلاح الهندوسية ونقل بعض خصائصها اليها والعمل على ارتقاها - ثم الاندماج فيها .

الصيد والغرام

المقال في كلمات

يبين لنا الكاتب في هذا المقال الصلة بين الصيد والعلاقات الغرامية أو الجنسية سواء بين الذكور أو بين الرجال والنساء . ويقول الكاتب أن أرض الصيد صالحة بحكم بمدى من الأراضي الزراعية والمهسولة لممارسة ضروب النشاط الجنسي المعرف . وفي هذا الجو الذي تتلشى فيه القيم الاجتماعية تنتهك الحرمات وتستباح الأعراض .

وتتمثل العلاقة بين الصيد والغرام في أمور عدة ، منها أن يكره أحد الرجال المرأة فيهرب إلى اجنبال لاصطياد ادروب ثم لا يعود . ومنها أن تكره إحدى الفتيات الزواج من فتى يريد بها ، فتهرب إلى الغابات والجبال وتشتبك في النزال مع الحيوانات المتوحشة . أما في القصص الغرامية بين الذكور فنجد العاشق (الراشد) يقدم لمعشوقه (المراهق) هدية من طرائد الصيد كما تقضى بذلك التقاليد بين الطبقة المترفة في جزيرة كريت . ثم يقدم لنا نموذجين متناقضين من الشخصيات المشتغلة بالصيد أحدهما فتى يقال له أدونيس والآخر فتاة يقال لها اطلانطا . فاما أدونيس فهو فتى مخنث وسيم الوجه، استطاع أن يخلب لب «أفروديت» فاستنزلها من عالم سماؤها وسارت في أثره وأوصته ألا يصيد سوى الحيوانات الضعيفة كالآرانب وأن يتحاشى الحيوانات المتوحشة كالخنزير البري (البور) . وانتهى أمره بأن لقي مصرعه عند لقاءه مع البور ، إذ

الطبعة : مارسيل ديتسين

ولد في عام ١٩٢٥ بمدينة لياج • مدير بالاشتراك مع
ج. ب. فرتان ، و ب. فيدال - تآكيه لمركز البحوث للمقارنة
في المجتمعات القديمة • مدير الدراسات بالدراسة العملية
للدراسات العليا • من مؤلفاته : مملو الحقيقة في بلاد
الافريق القديمة . ١٩٧٣ - حقائق ادونيس ، ١٩٧٢ •
بالاشتراك مع ج. ب. فرتان حيل الذكاء : المولعون من
اباغرة ١٩٧٤ •

المترجم : أمين محمود الشريف

لم يستطع ان يصمد امامه لجنيه وخسوره ، وكان هذا جزاء وفاء له
لاتباعه نصيحة افروديت •

واما الشخصية الأخرى فهي اطلانطا وهي فتاة صغيرة هربت الى
الغابات والجبال فرارا من الزواج • وكان ابوها يريد ولدا ، فلما ولدت
اطلانطا اسود وجهه وهو كنظيم فنبلها بالعرا ، وهو ملهم ، فالتقطتها دبة
وأرضعتها من ثديها وغذتها بلبنها ، ثم عثر عليها بعض الصيادين
فتمهونها بالتربية واحترفت الصيد وبرعت فيه حتى لقد فاقت الرجال
في هذا الميدان ، ثم عثر عليها ابوها فالح عليها ان تستجيب لخطابها
فاشترطت ان تسابقهم فمن فاز في السباق ظفر بها ومن اخفق قطعت
رقبته • ثم يتلاقى الكاتب الي الكلام عن الصيد بمعناه المجازي وهو
اصطياد المرأة للرجل • ويشبهها الكاتب بالنمر الذي يشتهر برأئحته
الذكية ويستخدم هذه الرائحة في اجتذاب الحيوانات اليه واصطيادها ،
وكذلك تفعل المرأة المومس اذ تتعطر وتزين فتجلبب الرجال اليها ،
ويشير الكاتب في هذا المقام الى نظرية لوسطو في هذا الشأن •

ليس ثمة من الدلائل القوية ما يثبت ان الميثولوجيا (الأساطير) عنصر
ثانوي من عناصر التاريخ ، بل - على العكس - يوجد صدد من الدراسات
والنظريات من الاسطورة تشير الى ان المعاني المختلفة التي تنظم مجموعة
الأساطير تبين ان الميثولوجيا عنصر أساسي قائم بذاته ، وانه اذا كان
الصيد - مثلا - يخلق عددا من الأساطير في مجتمع زراعي في جوهره كالمجتمع

الأغريق في الألف الأول فانه - أى الصيد - ليس بعيد الصلة عن وسائل الإنتاج الاجتماعية لدى جماعة الصيادين الذين اشتغلوا بالصيد فى الأرض الفضاء منذ آلاف السنين ، ولو على نطاق ضيق . والصيد عامل ذو أثر فعال فى مجال الأساطير لأسباب عدة منها انه فى صميمه من المهن التى يشغل بها الرجال عادة حيث تسفر المواجهة مع الحيوانات المتوحشة عن سفك الدماء للحصول على لحومها . وإذا كانت مهنة الصيد تختلف عن زراعة الأرض فانها تتصل اتصالاً وثيقاً بفن الحرب . وإذا كان الصيد ميزة خالصة للذكور لانه عمل من أعمال الموت ، فان الانتاج الزراعى - وهو عمل من أعمال الحياة - هو من مهن المرأة التى تختص بالحمل والتناسل ، حتى ولو قام الرجال فى بلاد اليونان بالعمل فى الأرض . والارتباط بين قوى الموت والحياة أى بين الصيد والزراعة هو ارتباط عكسى ، لأن الصيد يدور فى الأرض البور ، وفى الأراضي الفضاء التى تقع فيما وراء الأرض الزراعية وهذه الأرض الفضاء التى هى ميدان الصيد وقف على الذكور ، لأنها المكان المختار للأعمال الوحشية . أما الفتيان الذين يفامرون بالصيد وحداناً أو بصحبة رفاق لهم من أترابهم ، فان مغامرة الصيد تتيح لهم الاختلاط بالراشدين من الرجال المشتغلين بالسياسة ، وعن طريق المرور فى الفياضى والغفار يدخل الغلام الذكر الى مملكة الرجولة بعد أن تربي فى أحضان أمه ، واستظل بظلها ، وتمتع بلفء جسدها . وهو حين يواجه الحيوانات المتوحشة انما يعد نفسه بصورة مباشرة ليصبح محارباً ، ويمارس الأعمال التى يمتاز بها الرجال أى أعمال العنف التى تجنّب النساء تسليلاً . أما أرطيميس - ربة الصيد العذراء - فانها لا تفتح ميدان غاياتها وجبالها الا للفتيات اللاتي قضى عليهن بالزواج . وليس فى مسبح هؤلاء الدباب الصغيرات أن تتركن حظيرة أرطيميس التى تذهب اليها فتيات أئبنا ليعملن فى خدمتها ، ويكفرن عن مقتل دبة من دباب أرطيميس قتلها أحد الرجال فى هذا المكان ، ويقمن بدون الدبة فى ثوب ملطخ بالزعران . وبعد أن يقضين مدة الخدمة المقررة فى حوى أرطيميس يحق لهن أن يتخلين عن بكارتهم ، ويعتدن الى المدينة ليصبحن عرائس وأمهات .

هذا وأرض الصيد المحظورة على الفتيات ، والمفتوحة للغلمان قبل وصولهم الى سربة المحارب والراشد لا تختلف عن الأرض الزراعية ودائرة البيت المظلمة فحسب ، بل هى أيضاً أرض لممارسة الأعمال الخارجة عن دائرة الزواج الشرعى أى ممارسة ضروب النشاط الجنسى المنحرف أو بعبارة أصح ضروب النشاط الجنسى المحظورة فى المدن . ويبدو أن ثمة ارتباطاً بين الصيد والغرام من وجوه عدة ، فقد يكره الفتى إحدى النساء ، فيذهب الى الجبال لاصطياد الأرناب ثم لا يعود ، وقد تقرر إحدى الفتيات أن تتوجه الى قمم الجبال وتشتبك فى النزال مع الحيوانات المتوحشة ، فرارا من زواج ينتظرها وهى لا تريده . أما فى القصص الغرامية بين الذكور فنجد العاشق (الراشد) يقدم لمشوكة (المراهق) هدية من طرائد الصيد فى الغالب (أرناب ، أياثل ، ثعالب) كما هو فى التقاليد السائدة بين الطبقة الثرية فى جزيرة كريت اذ يختلط المراهق مع عاشقته خلال فصل الصيد الذى يستمر شهرين ، وذلك قبل أن يدخل فى زمرة المحاربين .

ولا يفتح له باب الدخول في تلك الزمرة سوى العاشق الذي اغتصبه ، فيسلم معشوقه في نهاية مدة التلذذة وربته الحرية .

والعابات والجبالات هي منتجعات الذكور ، التي تختفى فيه العروس ، كما تختفى القيم الاجتماعية والسياسية التي تحدد الاستعمال الشرعي لجسد المرأة . ومن ثم ففي هذا الجو الذي يخلق فيه صيحات العلاقات الاجتماعية تنتهك الحرمات وتستباح الأعراض . فنرى هيبوليتوس - مهرج أرطيمس ، والرفيق الذي لا يعارق هذه الربة العذراء - تستولي عليه روح العفة ، فيتنجب بنات هيبوليتوس اللاتي جن جنونهن من شدة الشهوة ، وأصبحن عاريات منذ اليوم الذي شتمن فيه هيرا ، ونرى ديونيسيوس - الصائد المتوحش - يخطف قطيعا من النساء المتوحشات اللاتي تركن أعمال النسيج ، وهجرن أزواجهن وبيوتهن ، ونرى اطلانطا التي استبدت بها كراهية افروديت ، فحملت الرمح في يدها ، ونذرت الانقبض بكارتها ، ونرى بوليغنتوس ، السفاحة الكبرى تغادر منزلها لتصبح دبة صغيرة وتعيش في صحبة أرطيمس وحدها ثم تقع في غرام دب حقيقي فتغادره على مرأى من الصائدة العذراء التي امتلات رعبا واشمئزازا من هذا المنظر .

ولكن إذا كانت العابات والجبالات هي الأرض المشتركة لمغامرات هيبوليتوس ، واطلانطا ، وبنات هيبوليتوس فليس معنى ذلك أن ميدان الصيد في بلاد اليونان كان مجالا لضحايا المشكلات الجنسية النساء . وواقع الأمر أن عالم الصيد يحكم موقعه بين الحرب والزواج - يمكن أن يصبح في الميثولوجيا المكان المعتاز للسلوك الجنسي الهامشي أعني رفض الزواج من جانب الرجل أو المرأة أو العكس أي تجربة السلوك الجنسي المحظور . وعالم الصيد مفتوح لهمد العلاقات الثغرامية أيا كانت وسائلها ، وذلك بحكم كونه مكانا محدودا تعطل فيه العلاقات السائدة بين الجنسين

وفي ضوء العلاقة بين الصيد والغرام كان يجب أن يكون حادث أدونيس هو المحك لصحة تفسير الأساطير ، فهذا الحادث يحدث - على الأقل - إلى إعادة النظر في الصيد الذي تستأثر نتيجته القتالية بالاهتمام ، والذي يفتح الباب لتفسير ضيق الأفق . وإيضاح ذلك أننا قد أكدنا في دراسة سابقة الجانب السلبي للمواجهة التي تمت بين أدونيس ، والبور (الحنزيير البري) إذ أكدنا قراره أمام هجوم هذا الوحش الضار ، وسخرنا منه لأن الخوف الذي استولى عليه كاد يدفعه إلى الاحتباء بأرض مزروعة بالحش لولا أن عشيقته أتاحت له الاحتباء بنوع من النبات لو أنها جربت آثاره الفتاكة بنفسها ، لدقت حياتها ثمنا لهذه التجربة . ولا شك أن العجز الجنسي الذي أصيب به أدونيس عقب هذا الحادث كان عقوبة له على فقدان الرجولة والشجاعة ، وهجره من طعن البور بالرمح أو الوقوف في وجهه بريطة جأش .

بهذا المسلك برهن أدونيس على أنه لا يملك جراحة خصمه ، ولا قوة باسمه . بيد أن أرسطرخوس لم يتنكب جادة الصواب حين قال : أنه من المضحك أن تقارن مغامرة أدونيس بأعمال هرقل قاتل الوحوش والحيوانات الضارية مثلما كان من المضحك أن نتظر من افروديت أن تتحدى بعبودتها الرائعة تلك النظرات

الفولاذية التي تشع من عيون أثينا الموسومة بالشجاعة . وظاهر أن تأكيد الجانب السلبي في قصة أدونيس يبين لنا انه أصيب بالعجز الجنسي نتيجة سلوكه في الصيد ، وبذلك خرج من عالم الرجولة بدلا من الدخول فيه كما هو شأن المراهقين من أترابه . ولكننا عندما أكدنا هذا النقص نسينا أن عيون أفروديت الرائعة ليست بعيدة الصلة عن هذا المسلك .

ورواية « أوفيد » صريحة في هذه النقطة ، إذ تقول إن أفروديت سباحا فتى جميل يقال له أدونيس ، فنسيت شواطئ « سيثيرا » وهجرت السماء ، وسارت في أعقابه ، وأرادت أن تتابع حبيبها في عدوه خلال الغابات والجبال ، ففعلت كما يفعل رجال الصيد ، فشمرت ثيابها إلى ركبتيها على طريقة أوطميس ، وأثارت الكلاب ، وطاردت الحيوانات بشيء من التمييز ، فكان من طرائدها حيوانات يمكن الإمساك بها دون خطر وهي الأرانب التي تجفل بسرعة منكسة رأسها ، والأبائل الحمراء ذات القرون الطويلة ، إل والأبائل السمراء ، وحيوانات تبعد هي عنها كثيرون البرى ذى القوة الهائلة ، وحيوانات تتحاشاها كالذئاب الفتاكة والذئبة المسلحة بالانياب الحادة ، والأسود التي تشرب دماء الثيران بنهم وشراهة . وعندما دخلت عشيقه أدونيس في عالم الصيد قسمت الحيوانات إلى مجموعتين أحدهما الأرانب والأبائل والطرائد التي تجفل أمام عدوان الصائد، والأخرى الذئبة والذئاب والأسود والخنازير البرية والحيوانات الضارية التي يثير عدوانها القتال . ثم أخبرت حبيبها أدونيس بتقسيم الحيوانات على هذا النحو ، ونصحت له بتحاشى الأسد والبور البرى خاصة باعتبارهما أكثر الحيوانات توحشا . وإذا كان أدونيس ممنوعا من صيد هذه الحيوانات فلأن أفروديت تكرها دون رحمة ، وتعاملها بكل قسوة . وكانت هذه الحيوانات تزداد توحشا نتيجة هذه المعاملة القاسية . والأصل في تقسيم الحيوانات على هذا النحو هو فتاة شابة اسمها . اطلانطا انقطعت إلى الصيد لأنها كانت تنظر إلى أفروديت وإلى الزواج مما بمن المقت مما جعلها تتحول إلى حيوان من تلك الحيوانات التي يخشاها الماشقان (أدونيس وأفروديت) والتي تنقص عليهما سعادتهما بسبب ما يمتاز به من مرة العدو في أثناء الصيد .

وكانت المواجهة بين أدونيس الذي خلب لب أفروديت ، وبين اطلانطا التي انقطعت إلى الصيد أمرا محتملا على صعيد الصيد وعلى صعيد الشهوة الجنسية معا إذ كانت أفروديت تعرضه على هذه المواجهة وتثمره بها شخصيا . يضاف إلى ذلك أن هذه المواجهة لم تكن غريبة ولا بدون سابقة ، فقد اكتشفت « امرأة اترسكية » يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وبها نقش يوجد رأس بور في أعلاه - في الوسط - وعلى كلا الجانبين زوجان كل منهما منفصل عن الآخر . في الجانب الأيمن اطلانطا وميليجر الذي يقف منتصبا ، وقد أسند كتفه قليلا إلى رمحها بينما تجلس اطلانطا عارية كصاحبها ، وقد أسندت مرفقها إلى ركبتيها اليمنى ، وأشاحت بوجهها عما يحيط بها ، وشردت نظراتها إلى بعيد . أما الزوجان الآخران فهما أيضا ذكر وأنثى ، ولكن الذكر في هذه المرأة الذي يجلس على هيئة اطلانطا ممسكا بيده اليسرى رمحا بينما يجلب نحوه بيده اليمنى امرأة قد طوقت كتفيه بلرأصمها ، ويطلق عليها هذا النقش اسم طوران ، وهي أفروديت اترسكية التي تعانق حبيبها أدونيس بحرارة . وبين كل من الزوجين

شخص خامس فى محور البور ، يحتل وسط المنظر ، وهو عبارة عن امرأة مجنحة بأحدى يديها مطرقة ، وبالأخرى مسمار ضخيم تهم بدقة على ارتفاع يعادل ارتفاع رأس البور . وهذه المرأة المجنحة هى أطربوس ربة القدر التى تنسج المصير الذى لا مرد له ليس فقط بالنسبة لادونيس وميليجر ، بل أيضا بالنسبة للزوجين الآخرين . وتنتصر اطلانطا بمعاونة ميليجر ، على البور التوحش - بور « كاليدون » الذى يقتال زهرة الشباب . ويموت ادونيس بطريقة يرثى لها اذ يهزمه أحد سكان الغابات الذى نصخته افروديت أن يخشى البنفسج ، وأن يهرب من العنف . هذا والتوتر الذى يسود هذا المنظر لا يظهر بين ادونيس وميليجر ، لأن هذا الأخير شخص تافه لقي المصير المحزن الذى أعدته له ارطيميس غضبا عليه ، اذ حرضته على مناهضة أخواله الذين رفضوا أن يسمحوا لامرأة أن تأخذ جلد البور التوحش تذكارا للصيد وتهرب بالفنيمة التى تعد رمزا لغضائل الرجال وقوتهم . وانما يظهر التوتر بين ادونيس واطلانطا ، فبينما نرى ادونيس يحتضن عشيقته افروديت بلاحياء ولا خجل ، اذا باطلانطا التى ليس لها كفاء بين الرجال ، تنأى بجانبها عن صاحبها ميليجر ، غير مبالية برغبته فى القرب منها ، مثلما هى غير مبالية بالحيوانات الضارية التى تمسكن الفأبة .

هذا ولا تعنى رواية أوفيد فقط ببيان الفروق بين ادونيس الذى افسوى افروديت ، وضل عن طريق الصيد ، وبين اطلانطا التى هربت من الزواج ، وانقطعت الى الصيد . ولكنها تعنى أيضا بتصعيد هذه الفروق الى حد وصلت فيه العلاقات بين هذين الشخصين الى أقصى درجات التوتر ، نظرا لأن افروديت اهتمت اطلانطا بأنها هى المسؤولة عن موت ادونيس ، مع هذا التحفظ ، وهو أن الأسد (الذى يمثله اطلانطا) والبور (الذى حاول ادونيس صيده) يتشابهان فى مؤلفات الحيوانات الاغريقية . ومن مظاهر التعارض فى رواية أوفيد أن هذه الرواية لا تركز الاهتمام على الأعمال البطولية الرائعة التى قلمت بها اطلانطا حين صالت وجالت فى الغابة متحدية الحيوانات الضارية ، وانما تركزه على ما تتصف به اطلانطا . من سرعة العدو بدلا من التركيز على الصيد . فهذه الرواية تقول ان اطلانطا فتاة قوية تعودت سباق الجرى العدو ، كثيرة المواهب لا يضارعها احد من الرجال الذين احرزوا البطولة فى سباق العدو . ولعل هذا هو السبب فى ذهاب اطلانطا ذات يوم الى كاهنة الوحي لتسأله : هل تتخذ لها زوجا فكان الجواب الصريح : لا حاجة بك الى زوج بل انك لتتهربين منه ، ثم اضافت الكاهنة الى هذه النصيحة تحذيرا فحواه : ولكنك لن تهربى واذا لم تموتى فسوف تصبحين شخصا آخر . فاستحوذ الرعب على اطلانطا ، وولت هاربة وآوت الى غابة مظلمة لا توافق على الخروج منها الا لاجراء مسابقة بين خطاها الذين نقد سيرهم فى سرعة العدو وكان الرهان هو الظفر بجسدها العذرى ، أو قطع رقبة المتسابق .

وقد حاول علماء الميثولوجيا منذ الـ حصور القديمة ان يفرقوا بين امرأتين تحملتا اسم اطلانطا احدهما اطلانطا الاركبية ، وهى تشتغل بالصيد وتحنى القسى (جمع قوس) والاخرى اطلانطا البوتية وهى تشتهر بسرعة العدو ، ولا نزاع فى ان الاسطورة الواحدة تروى بطرق مختلفة من حيث عناصرها

الجغرافية . وفيما يتعلق بالمرأة فإن العدو والصيد لا يختلفان جدا الى حد يبرر التفريق بينهما . يضاف الى ذلك أن رواية أوفيد لا تفرق بينهما ، لأن الغاية تصلح ميدانا للفتاة التي تعدو بخفة ورشاقة لأنها قررت الهرب من الزواج . وقد وردت في إحدى الحكايات الأوفيدية القديمة إشارة الى دور اطلانطا في الحملة التي قام بتصيده بور كاليدون . ولا شك أن الفتاة الصغيرة التي تنزف في العدو والسباق منافسيها من الذكور تبدو في نظر غيرها وفي نظرها هي مخلوقا غامضا لا يدرى المرء على وجه اليقين أهو ذكر أم أنثى . ولذلك حين رأى ميليجر اطلانطا تنضم الى الصيادين الداهيين للبحث عن البسور المشار اليه لم يعرف هذا الوجه هو وجه عذراء في جسم شاب أم هو وجه شاب في جسم عذراء . ولا شك أن سباق العدو وأخف وطأة على النساء من مطاردة الحيوانات المتوحشة . والدليل على ذلك ان الفتيات اللاحقات الى حمى أرطيمس يشتركن في سباق السرعة كما تشترك فتيات اسبرطة فيه بمناسبة الأعياد التي تقام تكريما لهيلانة . ولكن النساء يعجزن في بعض المسابقات عن مباراة من يناقسن من الرجال الذين تعد أذرعهن وسيقاتهن جزءا من صفاتهم القتالية . وعلى العكس من ذلك ، فإن المسابقات التي تفوز منها اطلانطا تجرى كلها بين الرجال وهي الفرصة الوحيدة التي يشر فوزها فيها الربية في هويتها الجنسية ذلك الفوز الذي أتاح لها بعد ذلك أن تصد خطابها وتزييم أنها برغم مظهرها لا تنتمي الى عالم النساء الستاتس .

وفي حق اطلانطا يتشابه العدو والصيد بشكل أوضح من التشابه بين المرأة التي تحمل السلاح ، والمرأة التي تسفك الدماء . والواقع أن السباق الذي تفرضه اطلانطا على خطابها ليس الا امتدادا للصيد بنفس وسائلة ، ونفس أسلحته . وفي الرواية المحفوظة في مكتبة أبولو دورس ما يشير الى أن رفض عالم المرأة يحدد مصير اطلانطا منذ ولادتها . وایضاح ذلك أن أباه كان يريد ولدا ، فلما ولدت اطلانطا اسود وجهه وهو كظيم ، فنبذها بالعراء وهو ملیم ، فالتقطتها دبة ، وأرضعتها من ثديها ، وغذتها بلبنها ، وتمهدها بالرعاية الى أن عثر عليها بعض الصيادين فتولوا تربيتها . وكانت اطلانطا قبل أن تنقلب على البور البری ، وتنخل صورة الأسد دبة صغيرة ، ولكن على خلاف طريقة فتيات أثينا الإلای كن يقمن بدور الدبة قبل الزفاف تكريما لأرطيمس ، وذلك حتى يتسنى لهن كما يقول المثل القديم « أن يتطهرن من كل أثر من آثار الوحشية » . ولكن أمر اطلانطا كان على النقيض من ذلك لأنها حين شربت لبن الدبة ، دخلت بالفعل في عالم الحيوانات الضاربة . وفي الوقت نفسه انسحبت من الحياة الزوجية التي ما كلت نجعلها تفكر في أن تزامن الرجال الذين أقروا بالصيد في وسط الغابات .

وأرادت اطلانطا أن تظل عذراء حين نضجت واكتملت اتوئتها ، فاشتغلت بالصيد في الغابات الوحشة ، ولم تلق سلاحها قط . وتفيض رواية « ثيوجنيس الميجاروسي » في الحديث عن التوتر الذي اشارت اليه الرواية الأبولو دورية السالفة الذكر ، والذي جعل اطلانطا موزعة الفؤاد بين بلوغها درجة النضج الجنسي الذي يجعلها صالحة للزواج ، وبين المصير الذي اختارته لنفسها ، وهو أن تظل عذراء مدمجة بالسلاح . عقول الرواية ان اطلانطا بلغت السن التي

نؤها للزواج ، ولكنها رفضته ، ثم انسلت خلسة ليلة الزفاف ، وتمنقت (شدت وسطها بنطاق) وتلججت بالسلاح ، وأخذت تقوم بأعمال بطولية لا معنى لها ولا هدف . ولما غادرت أطلانطا بيت أبيها ذهبت الى اللرى والجبال الشامخة هربا من الزواج ، ومن هدايا أفروديت الذهبية . ولكنها على الرغم من رفضها الزواج ، تفهم معنى اتمام الزواج بالنكاح القلبي . ويبدأ موسم الزواج بالنضج الجنسي . وعندما يسمح هذا النضج به أى عندما تصبح المرأة كاملة الأنوثة ، تصبح الزواج لازما عليها كحظة طبيعية للتكوين الأنثوى شأنها في ذلك شأن الشجرة متى وصلت الى درجة النضج واكتمال النمو فلا مناص من أن تؤتي ثمرها وأكلها . ولكن أطلانطا - على نقض ذلك - ترفض أن تحقق ذاتها عن طريق الزواج . وهي في بيت أبيها لا يسمح لها بأن تبقى عذراء ، لأن ذلك يحصل أباهم يلجأ الى العنف ان عاجلا أو آجلا . ولكن مشكلة واحدة تعترض أطلانطا وهي كيف يمكن اختصار الطريق لاتمام الزواج الذي يهددها بالارتباط مع شخص آخر والذي يتم في مكان غريب فيه تلتف العلاقات الزوجية ، وفيه أيضا تصبح المرأة - اذا عاشت فيه - شخصية مبهمه لا يدري أحد أهي ذكرى أم أنثى ؟

وهذا القموض يكتنف حركات أطلانطا منذ البداية . فعبارة « تمنقت » السالفة الذكر تحتمل معنيين . ذلك ان النطاق أو الحزام الذي تشد به وسطها هو جزء من البزة العسكرية التي يلبسها المحارب ، وأداة من أدوات الحرب أو هو جزء من لباس المرأة الذي تشده وسطها كأداة للمحافظة على النكارة ، وصيانة مكان العفة . وتظل المرأة تحافظ على هذا الحزام وتعد أمرا مقدسا حتى تتزوج فيفكك العزيس بنفسه . وكانت أثينا (الة الحكمة والفنون عند الاغريق) تحل هذا الحزام باعتبارها محاربة وعذراء ، ولكن كانت لها وظيفة ثالثة هي ربط هذا الحزام . وبروى في هذا الصدد أنه عندما التفت الآلهة التي دعاها زيوس (كبير الآلهة) حول بندورا العذراء ، ونصب الشوك لأصطياد يرومثيوس والجنس البشرى معه ، كانت أثينا هي التي تولت الاشراف على لباس العذراء ، وقامت بربط الحزام . أما فيما يتعلق بأطلانطا فاتها لم تكن تنوى ان تفك هذا الحزام قط لرفضها الزواج ، وإنما كانت تربطه حول خصرها للمحافظة على بكرتها واللود عنها .

وعندما اقتنحت أطلانطا ميدان الصيد ، وتقلدت السلاح الذي لم تلقه قط بعد ذلك اليوم ، طوقت خصرها « بحزام اريس » ، وهو عبارة عن تعريشة أو تسمية تكفل التفوق في فن الحرب للأمزونيات (نساء مسترجلات محاربات) باسم ملكتهن هيبوليتا . وبدلا من اتمام الزواج آثرت أطلانطا أن تقوم بأعمال لا نهاية لها ولا غاية ، أعمال توصف بكلمة « اتيلاستا » وهي كلمة ذات معنيين أولهما أنها أعمال « بلا نهاية » لأنها لا تنقطع وثانيهما انها « بلا نتيجة » لأنها عقيمة وغير مجدية . ذلك أن الصيد الذي شغلت أطلانطا نفسها به لا نهاية له كما أن رفضها للزواج لا نهاية له . وكذلك يعد الكثير من أعمال الصيد ضربا من اللهو والعبث طالما أن هذه الأعمال لا تنتهى بالعودة الى المجتمع المتمثل .

وينطبق على اطلاقا المعنى التقليدى لكلمة « انتينرا » أى « مسترجلة وعدوة للانسان » ، شأنها فى ذلك شأن الأمزونات وهن عذائى من اللوام (آكلات اللحم) ، ومعلوم أن المرأة المسترجلة لابد أن تكون عدوة للرجال سواء فى السباق أو الصيد . ولكن اطلاقا تظهر فى اختبار السرعة ضراوة تذكىها مطاردة الحيوانات المتوحشة بدلا من أن تطلق حدتها . وقد جاء فى الرواية الأيولودونية المذكورة أنفا أنه عندما عثر والد اطلاقا عليها ، ألح عليها من فورده أن تستجيب لرغبة خطابها ، فقررت اطلاقا أن تسابق هؤلاء الخطاب من اختبارا لسرعتهم فى الجرى والعدو ، وأملت عليهم شروطها ، وأولها أن يبدأ

الرجل أولا أى يكون له الحق فى أن يتقدم عليها ، ولكن ليس معنى ذلك أن الرجل يفرض عليها سباق المعدل (سباق يتساهل فيه مع الجانب الضعيف) للحد من تفوقها الظاهر . والشرط الثانى أن تكون هناك مسافة بين المتسابق وبينها حتى يتاح مجال للمطاردة . وواقع الأمر أن اطلاقا كانت تضع المتسابق أمامها مباشرة . والشرط الثالث أن يكون المتسابق عاريا وهى مدمجة بالسلاح دائما كان أم حربة أو خنجر كما هو الحال فى الصيد . وقد عثر على زهرة رومانية محفوظة فى قلعة ببلدة فنسجياتا بالقرب من فاورنسا ، تصور جدرانها الداخلية « هيبوميز » وهو يطلق بكل سرعة نحو الهدف ، مبدرا رأسه نحو المرأة التى تطارده وكانت هذه المرأة تميدو الى الأمام وهى ممسكة بسيف يصلب فى يدها اليمنى . ومن ذلك يتضح السباق الذى دبت اليه اطلاقا خطابها لم يكن سوى ضرب من الصيد ، ولكن على هؤلاء الخطاب أن يقوموا بدور الطريدة أى الحيوان الذى وقع فى الشرك ، ولا سبيل لإنجائه إلا بسرعة قدميه .

هذا والصيد الرسمى الذى تشترك فيه اطلاقا ليس ضربا من الولوع الشاذ يعمل بهدف إلى رفض الزواج . ذلك أن اختبار السرعة لا يخطو من أن تمت بصلة للزواج . ففي أسطورة تروج بونسيس من بنيلوب بعد فوزه فى سباق خنصر مصير العديد من الخطاب . وفى إحدى الروايات الليبية أن اتينوس ملك أيراسا وضع ابنته التى بلغت سن الزواج فى نهاية السباق ، وأعلن أمام الخطاب المحتشدين أن أول رجل يلمس رقبتها هو الذى سيفوز بها . وفى أرجوس تزوجت بنتا دانيوس البالغ عددهن ٤٨ بنتا بهذه الطريقة دون امهال أو إرجاء ، وذلك بفضل حكمة أبيهن الذى قرر أن يفوز كل واحد من الخطاب المتنافسين بيد إحدى بناته بحسب ترتيب وصوله إلى الهدف . وفى مثل هذا الاختيار لا تجرى المرأة بل تنتظر فى نهاية السباق أمام الخطاب الذين يتسابقون أمام ناظرها بخفة وقوة . أما اطلاقا فانها تعكس هذا « السيناريو » ، فبدلا من أن تمنح جسدها المطلوب فى نهاية السباق اذا بتلك المرأة المدمجة بالسلاح هى التى تصطاد بعض الرجال المرأة وتضرمهم وتحملهم على الفرار أمامها كالجائعين ، وتكرر القول بأن الذى يفوز بها هو أسرع المتسابقين فرارا منها . وهكذا يتم هدم الزواج فى ميدان تستطيع فيه اطلاقا العذراء آكلة اللحم أن تزعم ، حين تعكس دور كل من المرأة والرجل ، أنها إنما تمارس ذلك النوع من الصيد الذى أوصت به افروديت حبيبها ادونيس بممارسته الا وهو اختيار الطرائد التى يستطيع الإمساك بها دون خطر كالأرانب الخائفة ، والأبائل المرتاعة ، وسائر الحيوانات التى تجعل أمام الصائد .

هذه هي الصبالة التي استمع ادونيس الى قصصة مغامراتها من افروديت وهو مستند الى صلب محبوبته ليروح عن نفسه بعد العناء الكبير الذي دأبه في صيد ارنب . ويقول اوفيد في روبيه ان اعاقبين كانا يتطارحان للعرام ويبادلان العيالات في أثناء هذه القصة . وهكذا نرى انه بينما كان الصيد في نظر اطلانطا هو الطريق الذي تختاره المرأة لرفض الشهوة الجنسية ، ورفض هدايا افروديت ، ويحول المجال المتاح لزوج الى ميدان للصيد فقط اذا يادونيس وعتيقه التي نهى في ادبه بوصول الصيد يريان ان الصيد هو جزء من الحياة الربيعية التي يجتمع فيها الانسان بين لغة مطاردة ارنب حاتف ، ولغة الاستلقاء على العشيب في ظل شجرة يامسه . ويقلد ما تمنى ويجاول اطلانطا ان تثبت انها اتر رجوله من الرجال في مجال الصيد ، يجد ادونيس في هذا العمل نفسه فرصة تثبت فيها انه فتى مخضت ذاعر ، وأنه صائد يعنى النساء للدرجة انه اغوى افروديت فانزلها من عليا ، سمائها لتعيش في كتفه ، وتعلمه الا يصطاد سوى الطرايد التي تغارم جرأته بنفس المقاومة التي يتوقها عاشق من معشوقته . . . يضاف الى ذلك ان اصطياد هذه الحيوانات يؤد مرة اخرى الطابع الشهواني والغرائمي للصيد في مفهوم ادونيس لان الايائل والارانب هي كل الطرايد التي يضطادها في القنابة . وقد اوضح لنا الشعر الاثيني اهمية هذه الحيوانات في العلاقات الغرامية حيث يقدمها الصب المستهام الى رفيق الغرام . ولكن اذا كانت هذه الممارسة تؤكد مفهوم الصيد الذي تراه افروديت متفعا مع شجاعة حبيبها ادونيس فانها توضح أيضا كيف ان العلاقة بين افروديت وادونيس تماثل العلاقة الجنسية بين الذكر والذكر أي بين المحارب الراشد والمراهق الامرد كما سبق بيانها في بدايه المقال .

وطبقا لمنطق التقسيم الذي قسمت افروديت بمقتضاه طرائد الصيد الى قسمين واوصت ادونيس ان يصطاد الحيوانات الضعيفة الخائفة دون المتوحشة والضارية ، يصبح صائد مخضت مثل ادونيس هو الفريسة والضعفة للحيوانات المتوحشة كالاسد والبور . وهناك ثلاث روايات في مقتل ادونيس . الاولى تقول ان الموزيات (ماهولات الآداب والفنون) بنات « الذاكرة » اردن ان ينتقمن لأنفسهن من افروديت ، لانها ارغمتهن على الزواج من البشر وأنجاب ذرية من اصلابهم . وكان سلاحهن الذي قتلن به ادونيس هو الاغنية ، فاخترعن لحنا يشنف الأذان ، ويخبط الالياب للدرجة ان ادونيس حينما سمعه غلا الكرياء في عروقه - او غلبه العمى في أحد الأكسوال - فأقدم على مواجهة وحوش الغابة غير هياب ولا وجل ، فتصدى له البور . وانساء سحر الاغنية نصيصة افروديت الحكيمة بالا يتصدى للحيوانات المتوحشة . وكان من الممكن ان تفشل الخطة التي وضعتها بنات الذاكرة لو ان هذا العاشق لم يكن جاهلا بممارسة الصيد اللائق بالرجال كما ورد في رواية اوفيد والمرأة الاترسكية .

وتقول الرواية الثانية ان ارطيميس هي التي أخذت بزمام المبادرة ، لانها ارادت ان تنتقم لنفسها من افروديت التي تسببت في موت صائد آخر اسمه هيبو ليطوس الذي اختار غاية ارطيميس لينهى نفسه في شهر الزواج . ويرتفعن الشهوة الجنسية بمثل الحمية التي رفضت بها اطلانطا هذه الشهوة . وكانت

حفلة الطرب التي أقامتها أفروديت لعبيقها ولنفسها مما زاد ربة الغابة غضبا على غضب . اما الرواية الثالثة فتقول ان موت أدونيس يرجع الى الثعالب التي انزلها به الحيوان الضاري كما يرجع الى العقاب الذي لا بد من انزاله بكل رجل يغوى النساء ، فظهر له اريس - خصم ادونيس اللدود - في صورة البور فقتله ايشفي غايلا ، ويطفئ ناره حقداه .

وقد اكتشفت مؤخرا صورة خرافية توضح العلاقة التي تربط بين الصيد واغواء النساء عن طريق أسطورة أدونيس ، ففي ١٩٧٢ أظهر « اريكا سيمون » الصورة الدائرية لصندوق صغير يرجع تاريخها الى سنة ٣٨٠ ق.م ، وتعرض الى الريمام و. أميوني ، من مدينة فريورج . ويظهر في الصورة فتى وفتاة ، جالسين على أرض خضراء مما يدل على ان الحادث وقع في وسط الطبيعة او على وجه التحديد - في ارض مخصصة للصيد ، كما يتضح من الرمحين اللذين يمسك بهما الفتى الجالس في يده اليسرى . وبين هذين الشخصين وحولهما

اربعة أشخاص سثنى مثنى منهم صورتان لكيوبيد (اله الحب) المجنح ، الصورة الاولى تمثل كيوبيد ممسكا بمقود مربوط فيه حيوان ، ومتجها نحو الفتى الصائد الذي تتحدث اليه امرأة واقفة تدل اشارة يديها على فحوى حديثها . واما كيوبيد الاخر الذي يرتكز على ركة الفتى فهو صورة طبق الاصل لرجل يلبس فبسة قريبة الحافة ويمسك بضولجان هوميل (رسول الالهة) بالقرب من المرأة الجللسة . ويفسر لنا اريكا سيمون هذه الصورة ويحدد أسماء الشخصيات أرسومة فيها ، فيقول ان هرميل هو اقل هذه الشخصيات غموضا كما يتضح من القبة الغريبة لحافة والصولجان اللذين هما من سماته وميزاته . ويقف هرميل في الصورة مسندا مرفقه قليلا الى ركبته المرتفعة ، ويده اليمنى على مفخذه ، ونظراوه موجهة الى الفتاة الجللسة مع ادارة راسه نحوها . وهناك ستمتان - تتيج لنا تحديد شخصية أفروديت الجللسة الى جانب هرميل فمن اول نظر تقترى كيوبيد - يركع عند قدميها ويتبع ذلك بحركة من يده اليمنى المرتفعة قليلا ، خضع وكانه يسند نقابا على وجهها ، وهي سمة من سمات أفروديت . وتوقع نظرات المرأة الواقفة في وقت واحد على الفتاة وصائدها الوسيم الذي ادار بواسننه لكي يستمتع لها في اتجناء المراتين . وقد اكتشفت قارورة من قوارير الخمر في « الصومعة » يرجع تاريخها الى نهاية القرن ٥ ق.م ، وهي لا تترك اى شك في معنى هذا المنظر . ذلك ان المرأة التي تتحدث بطريقة مقنعة الى الفتى الوسيم للجالس هي الرقيقة الوفية لافروديت ، واسمها « الاقناع » (ايثو) ومعناها « الرسول الذي لا يرد قوله أبدا » وفي زهرية ذات نقش بارز في « الصومعة » تحتل هذه المرأة مكانا وسطا بين الشخصين اللذين يكشف

النقش عن اسميهما : افروديت على جانب ، وأدونيس على الجانب الآخر جالسا في مواجهة ، وعلى ركبته صورة كيوبيد . ولتحديد شخصية الصائد الذي بعثت اليه أفروديت « السحر في صورة كلمات مصولة » لم يستطع مصور الصندوق - ايا كان اسمه - ان يتجاهل القطة المربوطة بمقود يمسك به كونيدي . وهذا الحيوان الالاح (آكل اللحم) الذي يظهر في لباس الصيد ويشبه السنور الذي هو من فصيلة النمر ، يمثل خصائص القهء الصياد . وفي اللغة السريانية القديمة التي كان يتكلمها البربر والمصريون منذ الاسرتين ١٨ و ١٩

نجد ان الفهد الصياد يستخدم بصفة كلب لأنه يسهل استئناسه ، واستخدامه في السباق الذي يتيح له الوصول الى سرعة عالية جدا في حدود ١٠٠ كيلو متر في الساعة .

يبقى بعد ذلك تفسير اللقاء بين أفروديت وأدونيس في الغابة والتوفيق بين رسالة الغرام التي تحملها « الاقتناع » ومستقبل الصيد الذي يؤكد توفان القطه للدخول في ميدان الصيد . ويركز أريكا سيمون في تفسيره كل الحوادث حول شخص واحد هو أدونيس . ذلك ان أدونيس يقف في مفترق الطرق وجهها لوجه امام الكيوبيد بين التوامين . ولاشك ان الصراع بينهما سوف يقر اي الحبين سوف يتغلب على الآخر . حب الصيد ام حب السعادة التي تعرضها أفروديت . ترى هل سيلبى أدونيس نداء الصيد والفهد الصياد أم تراه - على العكس - يلبي النداء الممنوع ، نداء وسيطة الزواج (بيثو) التي تزين له لذة الزواج ، وتعهده بالاقتران مع أفروديت ؟

وقد جرت التقاليد بتصوير الكيوبيد بين التوامين ، والاخوين العدوين بصورة « ايروس » و « أنتروبي » . أحيانا يكون أحدهما أسمر اللون ، والآخر أسود الشعر . ولكن كلا منهما يهاجم الآخر بعنف ، بل قد يصل الأمر بينهما الى حد القتال . تارة يحدث هذا على مرأى من أفروديت ، وتارة أخرى على مرأى من جمهرة من المألوهات . والأمر على نقيض ذلك في صندوق فروبورج اذ يتجهل كل كيوبيد اخاه ، وينهمك كلاهما في اداء الخدمات الكهنوتية للشخصيتين الرئيسيتين . في الصورة (أدونيس وأفروديت) . ولم يعد هناك أي ضرب من التحدي الصريح بين أدونيس وأفروديت ، وكما يتضح من النقش البارز في زهرية « الصومعة » بصادف كلمات بيثو (الاقتناع) هوى في فؤاد العاشقين مما يجعل كلا منهما يتجه ينظره الى الآخر في وسط الغابة . ويتمثل انتصار بيثو في التفات أدونيس برأسه نحو المرائين . ولم يكن وجود هرميز الذي يجلس في الصورة بجوار أفروديت راجعا الى اشتراكه السابق مع أفروديت وعشيقها أدونيس في قصة غرامهما بل كان يرجع ايضا الى اختصاصه في كلا المجالين : مجال الصيد والغرام ، اذ كان يلحظ بناظره ما حدث من غرام بين أفروديت وأدونيس في مكان موحش بم عزل عن الأرض الزراعية ويعنى عن الطرق والمنازل . وفي الصورة التي رسمها مصور فروبورج لم يعد أدونيس مترددا بين الاقدام والاحجام بل نراه قد حسم أمره واختار قراره . والدليل على ذلك القط الذي يمسكه ايروس ، رفيق أدونيس .

والواقع ان الصور والنقوش التي تمثل الأساطير لا تدل بلداتها على بعض النحقات عن الحيوانات . ولذلك يجب ان نبحث مرة أخرى عن المكان الذي يحتله الفهد في المؤلفات الخاصة بالحيوانات الاغريقية اعني في مجموعة المعلومات الموسوعية والقيم الرمزية التي تعزى الى مختلف أنواع الحيوانات يضاف الى ذلك انه لبس من السهل دائما التمييز بين الفهد والنمر في مجال الاستعمال المجازي للكلمة ، لا في مجال النقوش الخزفية وحدها . وفي قديم (فنجان) اكتشف في بلدة فلنشي ، ويوجد الآن في المتحف البريطاني يرى شاب أفريقي انيق يحمل صولجانا . به اسفنجة في نهايته يتقدم ممسكا بقط مرقط فخم في مرقود .

وفى رأى ١٢٠ كيلر « الخير بتاريخ الحيوانات القديمة ان هذا القط المرقط هو فهد ، اما اريكاسيون يرى انه ببر او سبع مرقط . والشك فى ذلك ليس مقبولا فقط بل هو امر جوهري ذلك ان الاغريق كانوا يفتخرون الى الكلمات الفسوية التى تميز بين هذه الانواع المختلفة من حيوانات . فبينما نراهم يطلقون اسما محددا على الاسد وعلى الببر (سبع هندی يعادل الاسد فى عظم الجثة) اذا بهم يستعملون لثنتين مختلفتين يلا تميز عند تسمية الحيوانات المتوحشة من جنس السنور وهما للمتا « بردايس » و « بانثر » . وعندما يتحدث « البين » فى كتابه « تاريخ الحيوانات » من صائد استانسى « بردايس » فانه يستحيل علينا ان نعرف هل يعنى بذلك النمر او السبع المرقط . ولا شك ان عدم مراعاة الدقة فى هذه الاطلاعات له اثره فى عالم المجاز .

ومن عهد ارسطو الى عهد المؤلفات الحيوانية البيزنطية نجد ان البرداليس والبانثر يتسمان بعدد معين من السمات الرمزية الواضحة . فالبانثر - ومضاه النمر - ليس حيوانا يصيده الانسان كالحيوانات المتوحشة الاخرى بل هو ايضا حيوان صائد . وعلى الرجل الذى يتصلد لصيده ان يتلذذ بتسجاعه تضارع شجاعة هذا الحيوان الضارى . ويتصف النمر ببعض المهارات التى تساعده على الصيد ، والتى تعزى الى الثعلب والحيوانات المأكرة . فهو يتصف مثله بفضيلة القطة والذكاء الذى يتمثل فى المكر والاحتياى والقدرة على اخفاء الغرض الذى يريد الوصول اليه . ولا شك انه لا يتنافس الثعلب فى هذه الميزة فى خرافة اسوب نرى الثعلب يمتدح النمر لقروته المرقطة التى تكسو جسمه . ويلاحظ ان هذه القروة الرقطاء لا تقارن بالروح الرقطاء التى اكسبت الثعلب لقب « المائر » . ولا شك ان النمر يعرف كيف يتماوت كالثعلب ليصطاد القروء ، برغم خفة حركتها واحتراسها من رؤيته . ولكن اذا كان ذكاء الثعلب يتلافى بالوت المفاجئ الذى يفناله بسرعة فان حيلة النمر اخفى من حيلة الثعلب . ذلك انه يلجأ فى الحيلة الى رائحته الذكية . والواقع ان النمر حيوان طيب الرائحة . وهذه الرائحة تميزه عن غيره من الحيوانات . وقد كتب تيوفو نيوطوس يقول انه ما من حيوان تفوح منه رائحة ذكية سوى النمر . وفى احدى مسائل ارسطو التى يطرحها دون ان يجيب عنها : لماذا كانت جميع الحيوانات كريهة الرائحة ما عدا النمر ؟

هذا والنمر يستخدم رائحته العنبرية فى اصطياد فرائسه . ويفسر ارسطو ذلك حين يعرض بعض أمثلة من الحذر فى مملكة الحيوان فيقول ان النمر يعرف ان الحيوانات المتوحشة تحب ان تشم الرائحة العطرة ، فيختفى لكى بصاطها فتقترب منه ، فيصيدها كما يصيد انثى الظبي . ويؤكد « بليى » هذا القول : « ان النمر يارح فى اخفاء نفسه » ذلك ان كل الحيوانات تنجذب اليه بتأثير رائحته ولكنها حين ترى وجهه الشرس فانها تلوذ بالفرار . لذلك يحرض النمر على اخفاء راسه وبقية جسمه . ورائحته الخفية هى الفخ الذى تهلك فيه الضحايا عند استنشاقها للعبير الفائح من هذا الحيوان الضارى . ويقول « البين » ان النمر يتلذذ باطلاق الانفاس العطرة . ولذلك ينجذب اليه الخشفت (ولد الظبي) والعنز البرية وجميع الحيوانات ، وكأنها مفتونة بتعبئة سحرية .

وحينما يأكل النمر يأوى الى عرينه . ثم يستيقظ بعد ثلاثة أيام ، ويطلق زئيرا ولما كان حلقة الكبير مليئا بالرائحة العطرة فإن جميع الحيوانات لا تلبث ان تنجذب اليه لتتساقط شدا زياه ، فتلقى بنفسها بين فكيه وهو واقف فى انتظارها .

ومثل هذا الحيوان العطر ، لا تموزه القدرة على شم الروائح العطرة التى تحيط به . وهذا يفسر السبب فى اصطياد النمر فى اقليم بامفيليا الحافل بالتوابل والابزار العطرة العديدة ، اذ تنجذب النمر بالرائحة الذكية ، فتساقط من ازمينيا ، وتخترق الجبال ، وتقفز فوق جبال طوروس وتتقدم صوب صمغ شجرة البهر عندما تهب الرياح وتأخذ رائحة هذه الشجرة العطرة فى الانتشار . ويحدثنا فيلو سطرطوس فى كتابه بعنوان « حياة ابولونيوس

التيراينوسى » انهم أمسكوا ذات يوم أحد هذه الحيوانات فوجدوا حول رقبته طوقا ذهبيا عليه نقش باللغة الأرمينية نصه : « من الملك ارماس الى الاله نياسا » . وقد قسم النمر هدية الى ديونيسوس لجمال شكله ، وعاش فى كنف سيده مدة ولكن ما أن جاء فصل الربيع حتى غادر المكان متجها صوب الجبال فأمسكه فى إقليم بامفيليا حيث جذبته الروائح الذكية .

ولكى يتسنى للصائد احتيال (الايقاع فى جباله) الحيوانات المتوحشة المحبة للروائح الذكية فليس عليه سوى اصطناع الجميلة والاغراء . ويوضح لنا « ابيان » هذه الحيلة الا وهى رائحة الخمر . فيكفى أن تصب بعض قوارير الخمر بالقرب من بشر مائى ، فاذا بالنمر يتتبع خين يشم رائحة الخمر ، فيقترب منها ويشرب كل ما يجده . وكل ما على الصياد فى هذه الحالة أن يقتنم فرصة سكره فيصطاده . والسرى فى نجاح هذه الحيلة هو ان المشهور عن النمر انها تشمر دائما بالمعش .

هذا والنمر يجمع فى أسلوب صيده بين الجميلة والاغراء . والفخ الذى ينصبه لضحاياه هو جسده الوديع الذى تدفعهم رائحته الذكية الى تسبيان الموت الزؤام الكامن فى اجشائه . وهذا الافراء عن طريق حاسة الشم شبيهة باغراء المرأة الجميلة المتعطرة . وفى نظر أرسطو فان ومناصره ان المومس ليست سوى نمر . وفى قصة « ليسيستوانا » يطمع زعيم الرجال مخطفه على قوة الشهوة الجنسية التى يشتمها جسم الانثى وذلك بعد القضاء على الرجال الذين اضطروا الى الادعاء لقوال أزواجهم ، ووصف هذه الشهوة بأنها سمة من سمات أشد الحيوانات هولاً ، وأكثر النيران فتكا ، بل هى أقوى من قوة النمر ذاته . ويوضح صديقات ليسيستوانا بجلاء أنهم اذا ارتدوا ملابس شفافة فى لون الزعفران وقصمخن بالطيب استطعن أن يشوين رجالهن ويقلبنهن على السفود . ثم ان « مريتا » التى اختفت بعد ان تعطرت بالطيب وترك زوجها يعانى آلام الضعف والهزال ، أليست هذه المرأة أشد ضراوة من ضراوة النمر مع ضحاياه ؟ يضاف الى ذلك نظرية سقراط التى استقاها من واقع التجربة وهى نظرية تخدش الحياء اعلتها بنامبية لقائه مع ثيودوتيس المومس عشيقه السيابادوس ، فأوضح لها انها اذا أرادت أن تجد لها عاشقين فعليها أن تمارس عملا شبيها بالصيد فتستأجر مشيرى الطرائد من مكانها وتستخدم كلابا من سلالات مختلفة ،

وتتصب الكتلان لهذه الطرائد ، وكل هذه المعدات اللازمة لصيد الفرائس وإيقاعها في الشرك ليست سوى جسمها الانثوى الجميل وتستخدم المرأة الجميلة نوعا من الصيد اسمه « صيد أفروديت » الشرك فيه هو الشهوة الجنسية ولا يقع فيه الا من كان ضحية الحب على نحو ما يحدث مع الحجلة اذ تغرد الانثى فتثير الشهوة في نفس الذكر الى درجة انه لا يتمالك أحيانا من ان يلقى بنفسه على رأس الانثى .

ومما تقدم يتضح ان أدونيس في صورة فربورج لا يقف كهرقل على مفترق الطرق ، مترددا بين الاقدام والاحجام بل لقد حسم أمره واتخذ قراره ، فأختار ان يكون صائدا (بالمعنى الحقيقي والجازي) ولكن على طريقة النمر الذي يمسك به كيوبيد في الصورة . وان النداء الساحر لهذا الحيوان الضاري الذي لا يفرق بين الافراء والصيد ليتجاوب تماما مع صوت ييثو المقنع . ويبدو انه ما من حيوان آخر غير النمر يستطيع ان يرمز بطريقة افضل الى الطابع الافروديتي للصيد الانثوي المخنث الذي تقوم به امرأة مومس يطلق عليها بحق اسم « النمر » .

وإذا أردنا الإشارة الى بعض التفصيلات التاريخية أو الحوادث التاريخية التي تفسر لنا القصة الخرافية للصيد الادونيسي المسجلة الى الميثولوجيا الافريقية فإننا نرى فهم هذه القصة . ومع ذلك فان التفسير لا يوزننا اعتقادا منا بأن الميثولوجيا يجب ان تفسر نفسها بماضيها . وأول تفسير في هذا الصدد هو ان موت أدونيس بهذه الصورة المحزنة يمكن ان يتخذ دليلا على تلاشي رجال الصيد والقنص عندما بدأ الناس يشتغلون بالزراعة وإنتاج الحبوب من أجل الطعام . ومن التفسيرات الأخرى ان هذا الصيد كان يجري في العصر الحجري القديم وهو العصر الوحيد في التاريخ البشري الذي طال أمده بحيث أتاح أسبابا مواتية للإبداع الشعري الأسطوري .

وقد اقتصرنا في هذا المقال على حادث واحد من بين الحوادث الأخرى التي تتضمنها الميثولوجيا . وليس معنى ذلك أن هذا الحادث لا يعتبر من الحوادث التاريخية بل على العكس لعله يعد الحادث التاريخي الوحيد في الميثولوجيا . وهو يدور حول اللقاء بين أدونيس وأطلانطا في ميدان الصيد . فأطلانطا فتاة صغيرة تحترف الصيد هربا من الزواج ، وأدونيس فتى صغير شغف أفروديت حبا وغلط بين فن الإغواء وفن الصيد . وكان الصيد هو أداة هذه الأسطورة وهو - أي الصيد - بهذه الصفة جدير بالشرح والتحليل حين يتصدى الباحثون لارتداد الميدان الذي التقى فيه الإغواء والزواج والصيد .

فہستہ

المقال وکاتبہ	العنوان الاجنبی واسم الکاتب	العدد وتاریخہ
● هدف المعرفة فی العلوم والفلسفة والآداب بقلم : ہارولد براون	L'objectivité de la connaissance dans les sciences et les humanités par Harold I. Brown	العدد ۶۷ عام ۱۹۷۷
● فروید وفساد النوع مبحث جدید بقلم : جاک - مارک دیو	Freud et la dégénérescence : un tournant par Jean-Marc Dupeu	العدد ۶۷ عام ۱۹۷۷
● ہاملت بین الانثروبولوجیا والتاریخ بقلم : ادیث . ر. ساندروز	Hamlet entre l'anthropologie et l'histoire par Edith R. Sanders	العدد ۶۷ شتاء عام ۱۹۷۶
● تدهور البوذية فی المصور الوسطی الهندی . بقلم : ج. س. ہومیرانتز	The Decline of Buddhism in Medieval India by G. S. Pomerantz	العدد ۶۶ عام ۱۹۷۷
● الصيد والغرام بقلم : مارسیل دیتین	The Hunt and the Erotic by Marcel Detienne	العدد ۶۶ شتاء عام ۱۹۷۶

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٧/٣٨٥

العدد ٤٠

السنة الحادية عشرة

٣ ربيع الاول ١٣٩٨

١٠ فبراير ١٩٧٨

١٠ شباط ١٩٧٨

● ● محتويات العدد

● قيمة الأخطاء العلمية واطراد العلم

بقلم : بوريس كونتسوف

ترجمة : أمين محمود الشريف

● المعنى الانساني للفلسفة

بقلم : جوزيف لالوميا

ترجمة أمين محمود الشريف

● الايديولوجية العامة والخاصة

بقلم : مكسيم رودنسون

ترجمة : أحمد رضا

● السياسات اللغوية

في عصر الثورة الفرنسية

بقلم جان ايف لاريتيشو

ترجمة : أحمد رضا



دبوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطي

د. عبد الفتاح اسماعيل

عثمان نوبيه

محمود فتواد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

سعيد المسيري

هيئة التحرير

قيمة الأخطاء العلمية

واطرد العلم

● ● المقال في كلمات

● يبدأ المؤلف حديثه بالكلام عن مشكلة الصواب والخطأ فيقول
انها من أهم المشكلات الأساسية في المعرفة . وكان الاعتقاد القديم هو
أن كلامها نقيض الآخر كفكرة الشر والخير ، والحسن والقبح . ولكن
النظريات الأخلاقية والجمالية أثبتت أن كلا من هذين المفهومين لا ينفصل
عن الآخر ، بمعنى أنه لا يمكن الفصل بين الخير والشر ، ولا الفصل بين
الحسن والقبح . وكذلك الصواب والخطأ لا ينفصل أحدهما عن الآخر ،
ولذلك لم تصبح الحقيقة في العلم الحديث هي النقيض المطلق للخطأ ، بل
أن العلم المعاصر يرى أن هذه الحقيقة أمر نسبي لا ينفصل عن قطبه المقابل،
وهو الخطأ ، ويخلص الكاتب من ذلك إلى القول بأن الخطأ أمر نسبي ، كما
أن الصواب نسبي كذلك .

وقد سادت هذه الفكرة منذ أخذ العلماء في اعتبارهم تطور الحقيقة،
وهذا التطور عبارة عن حركة مطردة ينتقل فيها العلم من الخطأ إلى الصواب،
وهي حركة مستمرة ومطرودة ولا نهاية لها . ويقول الكاتب أنه ليس في
وسع العلم أن يتطور إذا اعتبرت الحقيقة أملاً محدداً ، أي حقيقة نهائية
لا مطلب بعدها لمستزيد . ويستشهد الكاتب في هذا الصدد بعبارة قالها
أحد العلماء ، واسمه شفريل ، بمناسبة الاحتفال بعيد المئوية ، ونصها

الكاتب : بوريس كوزنتسوف

ولد عام ١٩٠٣ • حصل على درجة الدكتوراه في الاقتصاد •
أستاذ في معهد العلوم الطبيعية بالأكاديمية العلوم بالاتحاد
السوفيتي ، نائب ورئيس لجنة اينشتين بالأكاديمية علوم الاتحاد
السوفيتي ، ورئيس لجنة اينشتين الدولية • ومن مؤلفاته :
اينشتين ، جاليليو ، مشكلات النسبية •

المترجم : امين محمود الشريف

رئيس مشروع الآف كتاب بوزارة التربية والتعليم ومدير
دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا •

« السعي دائما وراء الحقيقة وعلم ادعائها على الإطلاق » • وكانت هذه
العبارة هي شعار هذا العالم في حياته العلمية التي امتدت قرنا من الزمان •
ويقول الكاتب ان هذه العبارة تنطوي على نبوءة تنقذت في العلم الحديث لأن
العلم المعاصر جعل السعي وراء الحقيقة والاقتراب منها هو الحقيقة التي
لا تلغي أنها حقيقة نهائية •

ويوضح المؤلف مفهوم الحقيقة بذكر عبارة موجزة نصها ان « الحقيقة
بنت الزمن » • وقال ان هذا القول يصلق على مفهوم الحقيقة ومحتواها
معا ، وهو يدل على ان الحقيقة متطورة ، ثم يستعرض المراحل التي مر
فيها مفهوم الحقيقة منذ العصور القديمة حتى الآن فيقول : ان مفهوم
الحقيقة في العصور القديمة كان ثابتا غير متطور كما يدل على ذلك الفكر
الارسطي (نسبة الى الفيلسوف الاغريقي أرسطو) • وكان ثابتا كذلك
في العصور الوسطى حيث ساد القول بأن الحق واحد والخط متعدد • ولما
جاء عصر النهضة قلقت هذه العبارة معناها ، ولكنها لم تكتسب معنى
تجريبيا ورياضيا • وفي القرن السابع عشر كان الفيلسوف الفرنسي
ديكارت • والعالم الانجليزى نيوتن من أنصار الفكرة القائلة بوحدة
الحقيقة وتعدد الخطأ • وقد احتوى المقال رأيهما في الحقيقة والخطأ ،
وفي العصر الحديث ظهرت نظرية النسبية التي قال بها اينشتين • وكانت
هذه النظرية ذروة اتجاه طويل المدى نحو تعدد الحقيقة ونسبية الخطأ •

ثم انتقل المؤلف من ذلك الى القول بأن مفهوم الحقيقة العلمية تطور من حقيقة محدودة الى حقيقة شاملة احادية المعنى . ويخلص من ذلك الى القول بأن الحقيقة العلمية أصبحت أقرب الى اليقين الذي يطلب من الشاهد أن يخلطه أمام الحكمة ، وهو أن يقول « الحق ، كل الحق ، ولا شيء سوى الحق » . وخلاصة القول أن الحقيقة والخطأ في نظر المؤلف لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، وأن الخطأ جزء لا يتجزأ من الحقيقة . ويستشهد الكاتب في هذا الصدد بكلام لأحد العلماء الذي قال أن مشكلة الشر يمكن أن تحل باتباع رأى القديس أغسطين القائل بأن الشر متاصل في العالم لا ينفصل عنه ، وأما باتباع مذهب المانويين (نسبة الى مانى صاحب المذهب) القائلين بأن الشر يفرى الى وجود روح شريرة في العالم . ويطبق المؤلف هذا القول على الخطأ العلمى فيقول أن مفهوم الخطأ ينطبق عليه قول القديس أغسطين أى أنه جزء لا يتجزأ من الحقيقة .

(١) معايير الحقيقة

يقدم لنا العلم غير التقليدى جواباً محدداً جداً عن مسألة الأخطاء العلمية ، وقيمتها الأستمولوجية . ولكن على الرغم من نوعية هذا الجواب ، فإنه يلقي ضوءاً على تلك المشكلة التى تلازمنا قرناً بعد قرن ، ألا وهى مشكلة الحقيقة والخطأ ، وهى من أهم المشكلات الأساسية فى المعرفة . ويبدو لأول وهلة أن هذين القطبين (الحقيقة والخطأ) ظل كل منهما مقابلاً للآخر دائماً ، كالخير والشر ، والحسن والقبح . ولكن النظريات الاخلاقية والجمالية قد نبذت هذه الفكرة منذ زمن طويل ، وأثبتت أن هذين المفهومين المتقابلين لا ينفصل أحدهما عن الآخر فى واقع الأمر . أما الحقيقة والخطأ فإن عدم انفصالهما لم يظهر الا فى اطار العلم غير التقليدى (الحديث) ، فلم تصبح الحقيقة هى النقيض المطلق للخطأ ، بل يرى العلم المعاصر أن هذه الحقيقة أمر نسبى ، لا ينفصل عن قطبه المقابل وهو الخطأ . بيد أن المنهج الاستعاضى الحديث الذى يعيد تقويم ماضى العلم فى ضوء حاضره ، بل فى ضوء مستقبله ، يتيح لنا أن نرى أن الحقائق العلمية التى تحقق هدف المعرفة لا تعكس دائماً سوى جانب واحد من العالم الموضوعى (الواقعى) ، وهو عالم ذو جوانب لا عد لها . والواقع أن العملية المطردة التى تنتقل من الخطأ النسبى الى الحقيقة النسبية هى عملية ذات طابع مطلق بمعنى أنها عملية مطردة من التعميم والتخصيص والتعقيد فى فلسفة الحياة التى تعكس على وجه الدقة ما تنسم به الحياة من تعقيد لا نهاية له .

كل ذلك - كما قلنا - أصبح ظاهراً فى العلم غير التقليدى ، ظاهراً بمعنى أنه أصبح مؤيداً تأييداً مباشراً مستمداً من محتوى النظريات العلمية نفسه ، ولكنه أصبح قبل ذلك - فى الأحكام الفلسفية العامة فى العلم التقليدى ، بل فى الفلسفة القديمة من قبل - جزءاً لا يتجزأ من الخطأ بمجرد أن أخذ العلماء فى اعتبارهم « تطور » الحقيقة ، واكتسب ذلك طابع حركة ينتقل فيها العلماء من الخطأ الى الحقيقة ، وهى حركة لا نهاية لها . ولم يكن فى وسع العلم أن يتطور اذا اعتبرت الحقيقة أمراً محدداً أى حقيقة نهائية لا مطلب بعدها لمستزيد . بيد أن الحقائق الأساسية تغيرت فى الماضى ببطء شديد حتى لقد بلغت كل حقيقة خاصة ثابتة أو أصبحت من بعض الوجوه شبه ثابتة متى أدمجت - دون تناقض - فى نظرية عامة عن العالم . فديكارى لم يتزعج لما اتسمت به نظرية الحركة التى قال بها من تكلف وزيف وافتقار

الى الدقة ، بل اعتقد هو (وأتباعه) أن نظرياته صحيحة ومثلة للحقيقة ، ما دامت توضح الأفكار العامة في فيزيقاه . وأدخل نيوتن في العلم مبدأ أحادية بعض الحقائق الخاصة ، ولكن على الرغم من الطريقة الاستقرائية التي اتبعها في كتابيه « المبادئ » و « الملاحظات » فانه التزم أن تتفق هذه الحقائق مع المبادئ العامة . وعندما جمع بين هذه الحقائق الخاصة أدمجها في نظرية عامة عن العالم ، كقطع الفسيفساء التي تنضم معا بصورة على حامل الرسم ، كلما حرك فرشاته أحدثت كل حركة تغييرا في نظام الكون كله ، وفي تكوين الصورة نفسها . ولذلك لم يعد الآن معيار الحقيقة في كل عنصر من عناصر صورة العالم هو ثبات هذه الصورة وعدم تغييرها بل أصبح هذا المعيار هو تغير هذه الصورة ومدى اقتراب هذا التغير من عملية التطور المطرد . ومن هنا تغير مفهوم الحقيقة ، وبالتالي مفهوم الخطأ نفسه . وعندما كان « شفريل » يعد بعد عيده المئوي كشف حساب عن حياته الخلاقة قال ان شعاره هو « السعي دائما وراء الحقيقة ، وعدم ادعائها على الاطلاق » . وهذا الشعار الذي نادى به مفكر بدأ حياته في القرن ١٨ ، وظل يعمل حتى العقد التاسع من القرن ١٩ (قال له تيسر بازيف في عيده المئوي : لقد ولدت في عصر العقل ، وأصبحت التجسيد الحي لقرن العلم) كان شعارا يتضمن نبوءة تحققت بوضوح لا مثيل له في القرن العشرين . ذلك أن العلم الحديث جعل السعي وراء الحقيقة والاقتراب منها (اقتراب مطرد) من الحقيقة التي لا تدعى أنها حقيقة نهائية .

وقد تغير مفهوم الحقيقة كما تغير محتواها . والقول بأن « الحقيقة بنت الزمن » لا يصدق على محتوى الحقيقة فحسب ، بل على مفهومها أيضا . وقد كان محتوى أعم الحقائق الفيزيائية والفلكية في الفكر الأرسطي هو ثبات العالم وانسجامه ، وكان مفهوم الحقيقة ثابتا كذلك . ونظرا لتجاهل التطور النوعي في العالم أصبح الطريق نحو التغيرات الجذرية في المعرفة وفي مفهوم الحقيقة والخطأ مغلقا وكان هذا المفهوم في العصور الوسطى ثابتا في الأيديولوجية الرسمية بسبب التضاد بين الحقيقة المعتمدة (من جانب الكنيسة) والأخطاء غير المعتمدة . ولما جاءت النهضة الأوروبية الحديثة أضفت قليلا من الطابع النسبي على فكرتي الحقيقة والخطأ . فالعمل الفني الذي أعده المصور الإيطالي روفائيل بعنوان « مدارس أثينا » هو تمجيد لتنوع الآراء ، وتعدد الحقيقة ، ونسبية الخطأ ، خلافا للوحة الجدارية الحصينة التي أعدها الفنان أندريا دي فيرنزو عن القديس توما الأكويني ، وهي أيضا من الأعمال الفنية القروسطية (نسبة للقرون الوسطى) . ففي هذه اللوحة نرى ممثل الحقيقة المعتمدة من الكنيسة يدوس يقدمه على الفلاسفة الوثنيين ، والهرطقة معا . وكانت الأخطاء في نظر مفكري النهضة الحديثة لا تعني فحسب الآراء التي لا تتفق مع التجربة ، بل تعني أيضا الآراء التي تباعد عن العلم وتباعد عن الحقيقة المتعددة ، متجهة نحو التمسك بالعقائد الجامدة وفي عصر النهضة فقدت الحكمة القائلة بأن « الحق واحد والخطأ متعدد » معناها القروسطي ، ولكنها لم تكتسب معنى تجريبيا ورياضيا منطقيًا جديدا ، ومناسبا للعصر الحديث .

وكان كل من ديكارت ونيوتن رسولاً في القرن ١٧ لوحدة الحقيقة وتعدد الخطأ . فنوه ديكارت بما أسماه أينشتين « الكمال الداخلي » ومعناه الاستنباط المنطقي لنظريات معينة من مبدأ عام . وكان ديكارت يرى أن الخطأ هو ما ناقض نظرية الحركة . أما نيوتن فقد نوه بفكرة التحقيق أو الإثبات الخارجي ، فهو يرى أن الفرق بين الحقيقة والخطأ تجريبى أى أن الخطأ هو ما خالف التجربة .

وفد أدخل العلم في القرن ١٩ معيارا جديدا للحقيقة والخطأ . وكانت الديناميكا الحرارية والنظريات الاحصائية التقليدية بوجه عام ترى أن التمييز بين الحقيقة والخطأ أمر جوهري في الصورة الماكروسكوبية (أى الصورة التى ترى بالعين المجردة) للظواهر الكونية . وطبقا لنظرية الأخطاء يجب حذف الأخطاء فى الإحصاء . وعندما تنتقل من وضع وحركة الدقائق (الجسيمات) الى ترجيح وجودها فإن أوضاعها وحركاتها تكتسب صفة الحقيقة فى صورة ماكروسكوبية موثوق بها ، وهذا المعيار الذى تعاس به الطبيعة « الجهرية » للحقائق والأخطاء يتحول الى « خطأ مبدئى » عندما يكتسب الفرق بين العالم الماكروسكوبى (العالم الذى تدرك فيه الأشياء بالعين المجردة) والعالم الميكروسكوبى (العالم الذى ترى فيه الأشياء بالميكروسكوب أو المجهر) صورة مطلقة ، وعندما يصبح الجهل بمصدر الدقائق نفيا لها ، ويمكن القول بوجه عام ان القرن ١٩ مشهد ظهور مفهوم « الخطأ المبدئى » ومعناه نفى العلاقة بين وجود العالم الميكروسكوبى وقوانين العالم الماكروسكوبى أو نفى نوعية (وبخاصة اطراد) عمليات العالم الماكروسكوبى . ويعنى مفهوم الخطأ المبدئى أن كلا من كلمتى الحقيقة والخطأ لم تعد تدل لا على محتوى الأفكار ولا على معناها ، وإنما تدل على اتجاه الأفكار أى المسار الذى تختاره فكرة ما . وإطلاق كلمة الحقيقة أو الخطأ على فكرة ما يتوقف على مدى قرب مسار هذه الفكرة من المسار المطرد الحقيقى الذى تسير فيه المعرفة .

وقد تطورت مفاهيم الحقيقة والخطأ الجديدة التى أدخلت فى القرن ١٩ كما صيغت بصورة أوضح فى القرن ٢٠ ، وتاريخ نظرية النسبية كله ابتداء من النسبية القديمة لفكرتى « فوق » و « تحت » هو تاريخ تعدد الحقيقة ، ونسبية الخطأ ، ولكنه فى الوقت نفسه تاريخ وحدة الحقيقة ، والطابع المطلق للخطأ . ومثل هذا القول يتطلب بعض الايضاح .

إذا بدأنا بنظرية النسبية لأينشتين وجدنا أن شرح الأفكار النسبية يتم غالبا على هيئة هذا السؤال : أى المشاهدين على حق وأيهم على خطأ عندما يقول كل منهم أنه ساكن أو متحرك ؟ ويترتب على مبدأ النسبية أن كل مشاهد على حق أو خطأ تبعا لمناط الاستناد (النظام المرجعى) الذى يركز عليه مفهوم الحركة والسكون . والواقع أن المناقشات التى دارت حول سقوط الجهات المتقابلة على الكرة الأرضية « الى أسفل » والمناقشات الأخرى التى أفضت فى النهاية الى فكرة المكان المتساوى الخصائص فى جميع الجهات تضمنت على الأرجح تعارضا بين الخطأ والحقيقة فى آراء مختلف المشاهدين ، وتتجلى ضروب من التعارض المائل فى الحجج التى سبقت لاثبات مركزية الأرض (أى أنها مركز النظام الشمسى) ، وانتهى بنظرية اينشتين وكانت هذه النظرية هى ذروة اتجاه طويل المدى نحو تعدد الحقيقة ونسبية الخطأ . ولكن فى الوقت نفسه أصبحت ملاحظة حالة السكون أو الحركة حقيقة وحييدة عند نسبتها الى مناط استناد معين ، وأصبحت مثل هذه المشاهدة خاطئة تماما عند نسبتها الى مكان خال من الأجسام المادية . وعلى ذلك يوجد هنا فى الواقع تعارض بين المكان والزمان المحليين وبين المكان والزمان الخارجيين الكليين .

بل أصبح هذا التعارض أكثر ظهورا فى مفهوم الحقيقة والخطأ فى نظرية ميكانيكا الكم . والانتقال من مرحلة الاحتمال التى تتألف من عدد لا نهاية له من الملاحظات الحقيقية والمحتملة الى مرحلة اليقين ، أى الانتقال من تعدد الحقيقة ونسبية الخطأ الى الحقيقة المفردة والخطأ المطلق ، لا يتم هنا فى مجموعة احصائية من الدقائق

(الجسيمات) كما كان الحال في الاحصائيات التقليدية ، بل يتم هذا الانتقال في المكان والزمان المحليين للموقف ، وفي الدقيقة الفردية . ولكن هذا الانتقال يتحقق في مجال ثنائية الدقيقة والموجة حيث تعرف الدقيقة (الجسيم) بأنها النقطة المركزية في مجال الموجة . وأمواج الاحتمالات هي دخول الأخطاء المحتملة في الصورة الحقيقية للوجود الزماني والمكاني . والتجربة - وهي تفاعل الكم مع الجهاز التقليدي - هي الانتقال من الأخطاء المحتملة الى الحقيقة اليقينية .

وقد استمد العلم في النصف الثاني من القرن العشرين من مصدريه التاريخيين الرئيسيين - نظرية النسبية ، وميكانيكا الكم - كلا من طريقته الاولى والثانية في الانتقال من الحقيقة المتعددة الى الحقيقة المفردة : الأولى ادخال نظم مرجعية معينة ، والثانية الانتقال من تعريف « الموجة » تعريفا متعددًا ذا متغيرات مترافقة (متزاوجة) الى تعريف « الدقيقة » تعريفا أحادي المعنى . وقد تضمن هذا مزجا بين الحقيقة الماكروسكوبية المتصلة بالكون كله والحقيقة الميكروسكوبية المتصلة بالانصاف المحلية للكون . ومثل هذه الحقيقة تتصل بالكون بكل ما فيه من عناصر متنافرة ومتجانسة ، وهي حقيقة فلسفية صحيحة ولكنها مع ذلك حقيقة مادية طبيعية .

ومن ذلك يتضح أن مفهوم الحقيقة العلمية قد تطور من حقيقة محدودة تتصل بالملاحظات المحلية أي بالعالم الأصغر أو تطور من حقيقة ماكروسكوبية محضة الى حقيقة شاملة أحادية المعنى . والخلاصة أن الحقيقة العلمية أصبحت أقرب الى اليمين الذي يطلب من الشاهد أن يحلفه أمام المحكمة وهو أن يقول « الحق ، كل الحق ، ولا شيء سوى الحق » . وهذا هو المعنى الكامن وراء المزج الذي امتاز به العلم في القرن ٢٠ بين معايير التحقيق (الاثبات) الخارجي والكاملي الداخلي .

وقد حدث تغيير مواز لذلك في مفهوم الخطأ أي الانحراف عن الحقيقة ، وفي موقف الناس منه ، إذ تغير أسلوب التحول من الخطأ الى الحقيقة . ففي العصور الوسطى كان الاتجاه السائد هو اعتبار الخطأ ضربا من الهرطقة أي ضربا من الضلالات والبدع الدينية . وكان تقويم الحقيقة والخطأ يتخذ صورة الاعتماد الرسمي للأولى والدفاع عنها ، وفرض الحرمان على مرتكب الخطأ وتقديمه الى محكمة التفتيش فيما بعد . وبدا كل من الحقيقة والخطأ أمرا شخصيا محضا أي ضرورة الغاء الفرد لشخصيته واستقلال رأيه في الحالة الأولى (الحقيقة) أو اثبات شخصيته وتمسكه برأيه مع ارتكاب الآثم في الحالة الثانية (الخطأ) . وفي عصر النهضة ظل كل من الحقيقة والخطأ أمرا شخصيا أيضا ، ولكنهما تبادلا الأدوار ، فبدلت الحقيقة التي تقرها الكنيسة خطأ وضلالا عن طريق الحق ، وجريمة ضد العقل ، في حين أن اثبات المرء لشخصيته وتمسكه باستقلال رأيه بدا حقيقة ، وبدهي انا نتكلم هنا عن اتجاه واحد فقط ، إذ كان هناك كثيرون يمارضون هذا الاتجاه ، ولكن مثل هذا الاتجاه كان جديدا ومميزا للحصر ، أي يميز أسلوب الأحكام القيمي في القرنين ١٥ و ١٦ عن أسلوب العصور السابقة .

وفي القرنين ١٧ و ١٨ اعتملت كل من الديكارتية والنيوتنية على الحقيقة الواحدة غير المتعددة . ولذلك لم يكن هناك سوى موقف واحد من الخطأ ، وهو طرده عند عتبة الباب . وفي هذا عهد الديكارتيون الى التذرع بحجج قبلية (سابقة على التجربة) عند رفضهم الآراء الغريبة عن مذهبهم ودمغوها بالخطأ ، في حين عمد

النيروتينيون الى التجربة . وفي القرن ١٩ تغير الموقف ، اذ اتضح أن العالم مكون من عناصر متنافرة غير متجانسة ، كما اتضح أن الحقيقة متنافرة غير متجانسة كذلك . وتركزت الآراء الخاطئة في تعميم القوانين الخاصة التي تحكم سلسلة واحدة من الظواهر ، على سلسلة أخرى . أي تجاهل نوعية الظواهر ، أو تجاهل الرابطة التي تربط بين سلسلة مختلفة من الظواهر . ولاح أن الأخطاء الأولية أخذت تدخل في ذمة التاريخ أو على الأصح أصبحت أغلاطا قصيرة العمر ، وازدادت التجارب دقة بسرعة كبيرة ، واكتسب العمل التجريبي طابعا مستمرا بصورة مطردة . ولذلك لم يطل أمد انتظار الدقة فيما توصل اليه العلماء من نتائج ، وأدت الأخطاء المبدئية الى مناقشات طويلة ، ولكن أجريت في هذا المجال تجارب حاسمة عاجلا أو آجلا . وحلت المشكلة بطريقة أو أخرى .

وفي النصف الأول من القرن ٢٠ انصب الاهتمام على معيار آخر للبحث العلمي . ذلك أن نظرية الانكماش الطولي التي اقترحها لورنتز لم تناقض معطيات التجربة . ولكنها كانت نظرية خاصة لا تقوم على مبادئ عريضة ، وكان يموزها الكمال الداخلي . وفي النصف الثاني من هذا القرن أصبح مفهوم الخطأ خاضعا لشروط كثيرة ، وأصبحت قيمة « الأخطاء » (علامة التنصيص جوهريّة الآن) عالية جدا في واقع الأمر .

وهكذا نرى أنه ابتداء من القرن ١٧ بل ابتداء من عصر النهضة تغير مفهوم الخطأ العلمي تغيرا جذريا ، ومعلوم أن العثور على الخطأ بصفة متزايدة من شأنه أن يحصر النظرية ويحدد مجال تطبيقها ويجعل تطبيقها خارج ذلك المجال خطأ . ونتيجة لذلك تغير أسلوب الجدل الذي يتم فيه التسليم بخطأ النظرية . وقد قال نوربرت فينر ذات مرة أن مشكلة الشر يمكن أن تحل أما باتباع مذهب القديس أغسطين القائل بأن الشر متأصل في العالم لا ينفصل عنه أو مذهب المانوية القائلين بأن الشر يعزى الى وجود روح شريرة في العالم . وإذا طبقنا - بكل التحفظات الضرورية - هذا الرأي على الخطأ العلمي وجدنا أن تطور هذا المفهوم ينتقل من رأى المانوية الى رأى القديس أغسطين ، بمعنى أن الخطأ يصبح جزءا لا يتجزأ من الحقيقة ، بل يمكن تشبيهه بالتغيرات التي تحدث منحني الحقيقة . وفي بحث الأخطاء العلمية يقترب الجدل العلمي حتما من رأى أفلاطون الذي قال هيجل أنه مبني على النقد كوسيلة لتكميل ، وتعميم ، وتخصيص ، وتحديد ، وتعيين « مجال تطبيق » النظرية الخاطئة ، كما أنه مبني على البحث عن جزء من التطور المطرد للمعرفة الذي أدى الى ظهور النظرية .

وظاهر أن تغير مفهوم الحقيقة والخطأ يؤدي الى نوع معين من الانحراف التاريخي والعلمي . ويتضح لنا ذلك من المقارنة بين النصفين الأول والثاني من القرن الحالي والنصفين الأول والثاني في القرن ١٩ ، ففي النصف الثاني من القرن ٢٠ يبدو أننا لم نبتعد كثيرا عن النصف الأول ، فقد هيبطت سرعة التقدم العلمي ، وكانت الثورة التي فجرتها نظرية النسبية وميكانيكا الكم أكبر عمقا من أية تغييرات حدثت في العقد السادس أو العقد الثامن . أما في القرن ١٩ فإن العلم في السنوات التي عقيبت ماكسويل ودارون ابتعد اعتمادا جذريا عن الأفكار التي ظهرت في بداية القرن أكثر مما حدثت في القرن العشرين . والسبب في ذلك أننا نجد في علمنا الحاضر أن النظريات التي خلقناها وراءنا لم تعد تعتبر نظريات خاطئة ، بل بقيت قائمة بعد تعديلها بدقة ، وتعتبر مع ذلك بمثابة مبادئ علمية دائمة .

(٢) القيمة الإستيمولوجية

ان مشكلة قيمة الخطأ العلمى فى العلم الحديث لا تتطلب مفهوما جديدا للخطأ فحسب ، ولكن مفهوما جديدا للقيمة أيضا . والعلم المعاصر فى النصف الثانى من القرن ٢٠ لا يخضع للتحليل الفنوصولوجى (المعرفى) فحسب ، بل أيضا للتحليل الأكسيولوجى (القيمى) أى تحليل قيمة العلم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، والجمالية . والصلة الأساسية بين العلم فى النصف الأخير من القرن ٢٠ ، وظهور مفهوم القيمة ، ناجمة عن أن الصلة بين المعرفة وتغير أحوال العالم هى الآن أوضح بكثير مما كانت من قبل . وهذا بالضبط هو الذى خلق تلك الفكرة الحديثة ، فكرة الصلة بين الفنوصيولوجيا (علم المعرفة) والأكسيولوجيا (علم القيمة) . ولذلك كانت المشكلات الفنوصيولوجية الناجمة عن الأحكام العامة فى العلم الحديث ، وبخاصة فى النصف الأخير من القرن ٢٠ ، لا تنفصل عن المشكلات الأكسيولوجية أى مشكلات القيمة . وقد أصبحت قيمة المعرفة من أكبر المشكلات الأساسية فى الفلسفة والعلم وثقافة العصر الحاضر كلها ، ففى تجذب اهتمام الناس بصورة أو أخرى وتجعلهم يتساءلون بلهجة الخوف والأمل معا عن مدى تأثير العلم فى أقدارهم ومصائرهم .

والمعيار الأساسى ، وأهم منه التعريف الأساسى لقيمة المعرفة ، هو تغيير العالم وبخاصة تغييره بصورة مطردة لا رجعة فيها ، أى النمو الثابت المتسق لذلك الجزء من العالم المسخر لخدمة البشرية . ومن المعلوم أن تأثير الجنس البشرى فى العالم مبنى على عمليات موضوعية بعضها مطرد وبعضها غير مطرد ، كما أنه مبنى على التناسق الصحيح لتلك العمليات وعلى الاختيار والمقارنة بين سلسلة متفاوتة من العمليات الطبيعية المتدرجة . وهذه التفاوت ليس أمرا ذاتيا بآى حال من الأحوال ، ففى الطبيعة فروق موضوعية بين العمليات من شأنها أن تيسر على الإنسان مهمة الاختيار والمقارنة بينها . ولو لم يكن هناك تفاوت فى درجات الحرارة لما أمكن خفض الحرارة (بزيادة الأنطروب (١) أو زيادتها (بزيادة الأنطروب السلبى) . ولكن العكس غير صحيح بمعنى أن وجود هذه العمليات المختلفة لا يتوقف على معرفتنا لها ولا على استخدامها الصحيح لها . ولتعميم مفهوم الأنطروب والأنطروب السالب ولادخال فكرة الهدم والبناء فى العالم يستطيع الإنسان أن يقول انه توجد فى الطبيعة « قيمة موضوعية » موجبة أو سالبة ، ووجود مثل هذه القيم الموضوعية متفاوتة المتدرجة يضى على المعرفة قيمة انسانية واجتماعية باعتبارها عاملا فعلا فى تغيير العالم .

وهناك عقبة رئيسية تعترض سبيل الانتقال من « معرفة القيمة » الى « قيمة المعرفة » أى من ادراك القيمة الموضوعية فى الطبيعة نفسها الى تأثير هذا الادراك فى الحضارة . وقد عبر هنرى بوانكاريه عن وجه واحد من هذه العقبة وهو التعارض بين الملاحظة العلمية « لما هو كائن » والحكم الأخلاقى بشأن « ما يجب أن يكون » ، ونص كلامه أن « الوجود هو موضوع الملاحظات التى تبدو فى صيغة « خبرية » فى حين أن الأخلاقى هو موضوع الأحكام بصيغة « انشائية » (أمرية) .

(١) الأنطروب أو الإنتروپيا (entropy) اصطلاح شائع فى الديناميكا الحرارية ومعناه الصور الحرارى وهو خاصية من خواص المادة كالصور الذاتى .

والحكم القيمي هو دائما انتقال من سلسلة من العمليات المترابطة الى عمليات اخرى مختلفة أى من نظام الى آخر ، وهذه هي السمة العامة للأحكام القيمية . وقيمة المعرفة هي تطبيق النتائج والطرق العلمية في مجالات أخرى ينبغي فيها تحقيق ما يجب ان يكون أى الصيغة الانشائية التي اشار اليها بوانكاريه . ولكن يلاحظ أيضا أن العلم نفسه فيه مجال للواجب متى علمنا أنه مجال من مجالات العمل الاجتماعي وأنه ليس مقصورا على مجموعة من الملاحظات والمشاهدات ولكنه يشمل أيضا النشاط العقلي والمنطقي أى البحث عن البراهين واجراء الفحوص التجريبية الخ أى يشمل كل ما يجب على الانسان عمله لتحقيق النتائج العملية والنظرية . وهكذا يتضح لنا أن قيمة المعرفة لا تقتصر على كونها انعكاسا لمحتوى العلم في مجموعة من النتائج العلمية التطبيقية ، والدليل على ذلك إن العلماء تحدثوا منذ زمن طويل عن قيمة المنطق بالنسبة للرياضيات أو الميكانيكا ، وعن قيمة الميكانيكا بالنسبة للفيزياء ، وعن قيمة الطرق والمفاهيم الفيزيائية بالنسبة للكيمياء الخ . ومن الجدير بالذكر أن استخدام مفهوم القيمة بهذا المعنى كان نتيجة لبناء صرح العلم ، وتقسيمة الى فروع خاصة .

وانك لتجد في القرن العشرين أن الأحكام القيمية وضروب الانتقال من سلسلة من العمليات والظواهر والنظريات الى سلسلة أخرى تؤلف جزءا من العلم بمعنى آخر أيضا : وهو أن قيمة المبادئ العامة تتوقف على تأثيرها في « التبرير الخارجي » ، وقيمة الاختبارات التجريبية تتوقف على مدى تغييرها « للكمال الداخلي » . وهذه علاقة حديثة بين قيمة العلم ومحتواه : أى الارتباط بين المبادئ العامة الذي أصبح ظاهرا في النظريات الحديثة كنظرية النسبية وميكانيكا الكم .

وتحدد قيمة المعرفة عندما نتأمل في الماضي وفي المستقبل ، ففي وسع الانسان - مثلا - أن يتحدث عن قيمة العلم في عصر النهضة على أساس ما كان له من تأثير فعال في علم الباروك ، وفي صورة العالم في القرن ١٧ ، ولا شك أن إعادة تفويم العلم على هذا النحو وما يضيفه هذا التفويم من معنى على المستقبل يدخل في محتوى العلم مفهوم القيمة الذي يمثل فيه ما يقوم به العلم من تغيير ، في الماضي والمستقبل .

وهذا التغيير الذي يقوم به العلم يرتبط بقيمة مشكلاته المستمرة التي لا تتغير . ولا نكمن قيمة المشكلات في أية حلول ايجابية معينة ولا في مستوى العلم نفسه ، وانما تكمن في ديناميكيته ، واستنتاجاته الوقتية . وفي هذا المجال تكون القيمة عبارة عن انعكاس للحلول الايجابية في فروض ، ومشكلات ، وأسئلة ، وفي النظر - الى تاريخ العلم على أنه تاريخ الأسئلة التي يوجهها العلم الى الطبيعة .

وفي جميع الحالات التي ذكرناها تكون القضية عبارة عن عمل منطقي فكري يمارسه العلم على نفسه ، وعبارة عن تأثير احدى الملاحظات (بالصيغة الخبرية) في اختيار الطرق العلمية ، ونقل المفاهيم والطرق العلمية من فرع الى آخر من فروع العلم . وتوجيه البحوث العلمية ، وطابع التجارب المبتكرة ، وكل شيء ينطبق عليه لقب « الأحسن » أو « الأموا » ، وبالإستعانة بهذه الألقاب تصاغ مهمة البحث ، ويدخل في العلم مفهوم الواجب « الصيغة الانشائية » . وواضح أن إبعاد الواجب عن العلم هو نتيجة قصر العلم على ملاحظة سلبية لتكوين العالم . ولكن المعرفة لا يمكن أن تتقدم اذا اقتصرنا على مثل هذه الملاحظة السلبية . ذلك أن ديناميكية (حركة) المعرفة

نفسية ، وهي تتضمن العمل ، وبدون ذلك لا يمكن اثبات ما تمتاز به الملاحظات الجديدة من طابع فريد ، كما لا يمكن إثبات كفايتها العامة والثابتة للواقع الموضوعي . والواقع أن تاريخ العلم هو تاريخ المبادأة ، والنشاط ، والعمل ، والتأثير ، والقيمة . ولا مجال للبراجماتية (١) هنا : فالقيمة تتحدد بمدى اقتراب الإنسان من الحقيقة ، وهو أمر لا تستطيع المعرفة التخلي عنه ، لأنها تضع نصب عينها الاقتراب المستمر من الحقيقة .

والخلاصة أن القيمة الأبيستولوجية للمعرفة عبارة عن قيمة المعرفة للمعرفة نفسها ، وقيمة محتوى العلم ونتائجه وملاحظاته للبحث العلمي وطرائقه وتجاربه ، وللظروف الأساسية اللازمة للبحث العلمي نفسه .

ويستنتج مما ذكرناه أن القيمة المباشرة للأخطاء العلمية ، وأن قيمتها الأبيستولوجية ، تصبح قيمة ذات طابع أعم ، أي تصبح قيمة الأخطاء العلمية بالنسبة للحضارة . فما هي إذن القيمة الأبيستولوجية للأخطاء والأغلاط التي لا بد أن يمر بها العلم في تقدمه اللاهائى والمطرود نحو الحقيقة المطلقة ؟

ليس المراد هنا بالطبع تلك الأخطاء الذاتية التي تقع خارج نطاق المعرفة ، وكثيرا ما يستشهدون اليوم بكلام ميلز بور من موضوع النظرية اللاتولية التي نادى بها فيرنر هيمنزبرج - قال : « لا شك أن هذه النظرية مجنونة ، ولكن هل بلغت من الجنون حدا تصبح معه صحيحة ؟ » . ليس معنى هذا أن الجنون شرط لصحة النظرية وكذلك خطأ النظرية العلمية ليس مبررا بأى حال لادخال هذه النظرية في مجال التطور التاريخي للمعرفة . ولا شك أن مفهوم الجنون هذا فى العلم المعاصر خطأ بالمعنى الأول لهذا اللفظ ، ومجرد من أى قيمة ، فما هو إذن الحد الفاصل بين الأخطاء التي لا قيمة لها والأخطاء التي تقوم بدور فى تطور الحقيقة شبيه بالدور الذى يقوم به الشر فى تطور الأخلاق ، والقبح فى تطور الحسن) .

الجواب عن ذلك أن الأخطاء التي تقوم بدور فى تطور الحقيقة هي الأخطاء العلمية المتصلة بذلك النوع من الأسئلة التي يوجهها العلم الى موضوعات دراسته ، وهي الطبيعة والمجتمع الانساني . وكل قضية أو دعوى علمية تتضمن دائما بعض الأسئلة الجديدة ، ونوع هذه الأسئلة يتغير ، وتبقى فى الوقت نفسه بعض المشكلات المتصلة بالوجود والمعرفة والقيمة ، وهي مشكلات سائدة غير متغيرة تاريخيا . وتتعلق هذه المشكلات بالوجود ، وانعكاسه فى المعرفة ، وقيمة هذا الانعكاس . ونحن نتكلم هنا عن الوجود ككل لا عن مجموعة العمليات الطبيعية ولا عن الطبيعة المنفصلة (٢) التي قال بها الفيلسوف أسبينوزا ، وانما عن الطبيعة الفاعلة ، والطبيعة باعتبارها كلا لا يتجزأ . وكل خطأ علمى صحيح (خلافا للأخطاء التي تتجاوز حدود العلم) يتصل بالازدياد الثابت والمطرود للأسئلة المعقدة والعامة والخاصة التي يوجهها العلم إلى الطبيعة .

(١) البراجماتية أو فلسفة الدرائل ، وهي فلسفة تتخذ من النتائج العملية مقياسا لتحديد قيمة الأفكار والنظريات الفلسفية وصحتها (للترجم) .

(٢) الطبيعة المنفصلة natura naturans الله من حيث هو ملول لذاته ظاهر فى صور الموجودات التي تطلق عليها اسم العالم . والطبيعة الفاعلة natura naturans متمما الله من حيث هو بوجه واجب الوجود لذاته ، وعلة فى وجود العالم (للترجم)

وتشير مرة أخرى الى نظرية الانكماش الطولى التى قال بها لورنتز لتفسير ثبات سرعة الضوء فى النظم التى يتحرك بعضها بالنسبة لبعض ، وكانت هذه النظرية على خطأ ، وحل محلها نظرية أينشتاين التى اكتسبت درجة عالية من الكمال الداخلى . ولكن نظرية لورنتز كانت فى جوهرها عبارة عن سؤال وجه الى الطبيعة، سؤال يتعلق بمشكلة من مشكلات الوجود ، وأدى هذا السؤال الى سرعة نمو المعرفة ، ولهذا كان لهذه النظرية قيمة إبستمولوجية ، وبالتالي قيمة للحضارة .

(٣) انطروب الأخطاء

وانطروب الحقيقة السلبى

والحقيقة المنتصرة

كل ما ذكرناه آنفا عن الأخطاء العلمية كان منصبا على مفهوم الخطأ نفسه . لا على الانحراف الفردى عن الحقيقة ، كما كان منصبا على العلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم الحقيقة ولا ريب أن النتيجة المراد استخلاصها وهى عدم انفصال مفهوم الخطأ عن الحقيقة الديناميكية ، الحقيقة كعملية ، كبحت ، كقاعدة لنمو المعرفة - تتطلب مزيدا من الشرح . والخطأ - كعنصر من عناصر تطور الحقيقة - هو (كما قلنا) عبارة عن نقل غير صحيح لنواميس كونية من مجالها الخاص الى مجال أعم ، ونقل غير صحيح لقطاع معين من المعرفة الى المعرفة كلها ، وهو نقل من شأنه أن يؤدى الى البحث عن قوانين عامة ، وتعميم النظرة العلمية الى العالم ، والجمع بين الطبيعة المنفصلة عند أسبينوزا والنظرة الكلية للوجود أو الطبيعة الفاعلة . ولكن هذه ميزة الخطأ كمقولة إبستمولوجية . ويبقى مع ذلك أن نسأل : ما هو دور الأخطاء المادية التى ليس لها طابع عام ، بل توصف بأنها قصيرة العمر ولا تعد مرحلة فى تقدم المعرفة الى الأمام وإلى أعلى ؟ ما هو دور المعطيات الخاطئة التى يتم تصحيحها بالتجربة بعد أن يتبين خطأها ؟ وما هو دور النظريات غير الثابتة والنتائج المغفلة ، وبالاختصار تلك « الأغلاط » التى لا تتسم بطابع الضلال عن طريق الحقيقة ؟ هل يمكن أن نعزو الى مثل هذه الأغلاط أية قيمة إبستمولوجية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ؟

ان مثل هذه الأغلاط أشبه شئ بخط منكمسر فى فضاء المعرفة ، خط يتألف من حركات عشوائية مضطربة فى مجال التفكير الإبستمولوجى ، بل هى أشبه شئ بالحركة « البراونية » للدقائق التى تتعرض للاضطراب العشوائى مع الجزيئات المحيطة . ولزيادة إيضاح هذا التشبيه نقول : ان الحركة العشوائية للجزيئات تتناقض مع العملية المنتظمة لانتقال الحرارة من جسم ساخن الى جسم أقل سخونة . وهذا الانتظام الديناميكي الحرارى - وهو الانطروب السلبى فى العالم - يتناقض مع الاضطراب المتزايد ، وانطروب (قصور) النظم المنعزلة . ولكن الحركة الماكروسكوبية للعمليات الحرارية لا يمكن فصلها فصلا تاما عن العالم الميكروسكوبى لحركة الجزيئات المضطربة ، فبلون هذه تصبح التيارات الحرارية بمثابة حركة دون أن يكون هناك شئ يتحرك ، وبذلك تفقد الفكرة (أى فكرة الحركة) كل معنى فيزيقي (مادي) لها . ويحدث موقف مشابه لذلك فيما يتعلق بالاختلافات الوراثية الفردية المضطربة والماكروسكوبية والخاصة بظهور الأنواع وتكوينها من جهة والنظام الذى يتمثل فى عملية الانتخاب من جهة أخرى . وقد اتبع الباحثون

فى علم الوراثة منذ زمن طويل • أسلوب « هن الوراثة » وزيادة تشتمت الانحرافات الفردية ؛ والهدف من هذا الأسلوب هو « قلب » عملية الوراثة ، وهو اصطلاح جرى عليه العرف منذ عهد طويل • وبالطبع يؤدى الاقلال من الفروق الوراثية الى زيادة تشتمت الانحرافات الفردية ، وبذلك تتحقق عملية الانتخاب •

ونلاحظ فى العملية التاريخية لنمو المعرفة أن يتركز الأخطاء العلمية المضطربة - أنطروب العلم - ربما ازداد فى النظام المنعزل • ولكننا نجد فى العلم أن عزل المشكلات وعزل طرق حلها يتلاشى بفضل تدخل المفاهيم ، والمبادئ ، والطرق التجريبية ، والعمليات الرياضية ، وكلها تضع شروطا مسبقة ومحددة للمشكلة المراد حلها • ولذلك نجد فى العلم بوجه عام أن تشتمت الملاحظات والمفاهيم - أنطروب المعرفة - لا يزداد بل يتناقص • وإذا أراد أحد أن يكتب تاريخ الأخطاء العلمية وجد أن نقطة البداية لفرضها هى حشد المفاهيم والأفكار والأساليب العلمية ، والتصادم بين الأفكار الخاطئة والمعطيات التجريبية الجديدة والمغاء عزل التجارب أو النظريات الخاصة • وبذلك يصبح تاريخ الاغلاط هو تاريخ تطور الحقيقة أو تاريخ « الحقيقة المنتصرة » •

وكما أن فكرة « الأنطروب » تميز الديناميكا الحرارية عن الميكانيكا كذلك فى الأبيستولوجيا يميز وجود عالم الاغلاط المضطرب تاريخ العلم عن الحقائق المنطقية العقلانية أى « الحقائق المنتصرة » •

وهنا يتعين علينا أن نذكر ايضا ضروريا • ذلك أن الأخطاء التى تخلق أنطروب المعرفة ، والتى تكتسب لذلك قيمة أبيستولوجية ، هى انتهاكات لحقائق غير تافهة تتطلب مواجهة الخطأ ، وهى مواجهة لا يمكن التنبؤ بنتيجتها • وهناك ضربان من المقولات يتصارعان على لقب الحقيقة ولديهما احتمال الانتصار فى هذا الصراع (أى فى التجربة التى تحول الاحتمال الى اليقين) : مقولات تبلغ فيها درجة الاحتمال صفرا وهى الاغلاط التافهة ، ومقولات موثوق بها بصورة « قبلية » أى لديها الدرجة القصوى من الاحتمال وهى الحقائق التافهة • أما الحقائق والأخطاء غير التافهة فلديها الاحتمال فى أن تصبح حقائق يقينية يقع مكانها بين الصفر والواحد الصحيح •

(٤) التصادم بين الحقيقة والخطأ

ومما تقدم يتضح أن قيمة الخطأ العلمى تكمن أولا فى تأكيد المنصر الاستفهامى فى المعرفة ، وتعقيد ، وتعميم ، وتخصيص الأسئلة التى يوجهها العلم الى الطبيعة ، وثانيا فى أن عالم الأخطاء المضطرب يحول العلم الى عملية تاريخية حقيقية ، ويربط القاعدة المنطقية للعلم النامى المتطور بالمسائل المحلية المادية • ولكن هناك جانب ثالث لقيمة الأخطاء ، لعله أهم الجوانب بالنسبة للبحث العلمى الأساسى ، والبحث عن نظريات جديدة حول المكان ، والزمان ، والحركة ، والمادة ، والحياة • وهذا الجانب الثالث هو تحويل ما كان يعد خطأ الى حقيقة علمية عامة ، ودقيقة ، ومادية ، بحيث تكون أقرب الى الحقيقة والواقع •

وليس هذا بأى حال من الأحوال إعادة تقويم أو اصلاح للأخطاء بأمر

رجعى ، بل هو تغيير معنى مقولة خاطئة وتحويلها الى مفهوم اعم كانت تناقضسه المقولة المذكورة . انه هو الذى وصفه أينشتين بأنه « هروب من المعجزة » أى تحويل تناقض ظاهرى من ملاحظة فردية الى نظرية عامة . وخلال المدة التى ساد فيها رأى أرسطو عن العالم كان الناس يعتقدون خطأ الرأى القائل بأن الشمس هى مركز الكون الذى نادى به إسطرخوس الساموسى ، ولم يتم الاعتراف به الا فى القرن ١٧ ، ولكن فى الوقت نفسه تغيرت الأفكار الخاصة بالمكان والزمان والحركة فاصبح الناس يعتقدون أن حركة القصور الذاتى حالة لا تستدعى استخدام القوة ، ونشأت الأفكار الخاصة بتجانس الفضاء ، والمحافظة على قوة الدفع ، بل ظهرت صورة أوضح للعالم بمولد نظرية النسبية . وكان انكار الأثير فى الفيزيكا القديمة يعد خطأ ، وثبت أنه صحيح : عندما انقلبت الأفكار الخاصة بالمكان والزمان رأسا على عقب . ولعل ما هو أوضح فى الدلالة ، هو مولد فيزيكا الكم ، ومصير نظرية دقات (جسيمات) الضوء التى اعتبرت خطأ بعد ظهور نظريات الموجات الضوئية . وقد تم التسليم بنظرية الدقائق على أساس محو التمييز بين جوانب الوجود المستمرة المبنية على الدقائق ، والشبيهة بالموجات .

وفى هذا المجال يعلق الباحثون أهمية كبيرة على وجود الفترة التى لا يعود فيها الخطأ خطأ ، ولا يعود مخالفا للحقيقة ، بل يصبح مخالفا للتقاليد ، ولكن فى الوقت نفسه لا تتوافر فيه معايير الحقيقة : أى الكمال الداخلى والتحقيق الخارجى هذه المرحلة المتوسطة بين الخطأ والحقيقة تبين مرونة التعارض بينهما ، ومرونة التعاريف القطبية ، والانتقال من أحدهما الى الآخر . وأهم من ذلك كله أنها تبين الارتباط بين مثل هذا الانتقال وبين تغير منطق الوجود وصورة العالم كله . ونمة ضروب من التصادم بين الخطأ والحقيقة تصبح بطريقتها الخاصة نوعا من « التصادم الحاسم » شبيها « بالتجربة الحاسمة » ، كما تبين حتمية الانتقال من أحد مفاهيم الخطأ والحقيقة الى مفاهيم أخرى ، ونسبية هذين القطبين وعدم انفصال أحدهما عن الآخر . وهذه هى طبيعة تناقضات زينون وإسمنديس ، وتناقضات كانط ، أو تناقض مجموعات وصل .

ولندكر الآن بعض التعليقات على العلاقة بين التناقضات الظاهرية المذكورة ، والتناقض بين الخطأ والحقيقة . ففي كل هذه التناقضات الظاهرية يصدر الحكم بالصواب والخطأ بصيغة شرطية : « لنفرض أن هذا القول صحيح ، وأن ذلك القول خطأ » . وفى تناقض القياس - وهو تناقض زينون الأولى - يتناول البحث قولين : أحدهما يقول بامتداد العناصر التى تتألف منها كمية متمتدة ، والآخر يقول بعدم امتدادها فإذا افترضنا أن أحد القولين صحيح والآخر خطأ ، وصلنا الى استحالة تأليف كمية نهائية من عناصر الكمية الممتدة . ذلك أن العناصر التى لا امتداد لها تضاف الى مجموعة من الأصفار ، فى حين أن العناصر ذات الامتداد تضاف الى ما لا نهاية له ، لأنه لا نهاية لعددها . وكل التاريخ التالى لهذا وغيره من تناقضات زينون الظاهرية ، وكل تطور لتناقضات الا نهاية ، كان ولا يزال حوارا بين الحقيقة والخطأ ، حتى لقد أطلق عليه اسم « المحاورة » . ويظهر مثل هذا الحوار بشكل أوضح فى التناقض الظاهرى الذى قال به إبننديس : رجل من أهل كريت يصبح قائلا : « كل الكريتيين كذابون ، فإذا كان هذا القول صادقا فانه ينفى محتواه ويكون كاذبا ولكن اذا كان كاذبا فانه يؤيد محتواه ، ويصبح صادقا » .

وهناك خطأ تركيبى وهو يتعلق بنظام يدخل فى نفسه كواحد من عناصره المكونة له . ويظهر هذا فى التناقض الظاهرى المنسوب الى رسل ، وخلاصته أن مجموعة جميع المجاميع التى ليست عضوا فى ذاتها ذات وضع غريب لأنه ان كانت عضوا فى ذاتها فانها لا تضاف الى ذاتها . وهذا النوع من تحويل الحقيقة الى خطأ والخطأ الى حقيقة يوضح الطبيعة النسبية للقسمة بينهما ، وهو فى الواقع سؤال وحافز الى اجراء تفسير جذرى فى محتوى العلم ومنطقه .

(٥) اطراد الكون والمعرفة

ان الانتقال من الحكم على الشيء بأنه « حقيقى » الى الحكم بأنه « خطأ » قابل للعكس ، وقد يسبق أو يعقب التحول العكسى ، ومع ذلك فان التقدم العلمى على وجه العموم غير قابل للعكس ، أى أنه مطرد ، ففى التعاقب التاريخى للنظريات العلمية نوجد عملية أساسية لا مرد لها للمقاربة بين صورة العالم والحقيقة الموضوعية . فما هو إذن دور الأحكام الخاطئة ؟ هل تقترن أية عملية من عمليات التغلغل فى حقيقة الظواهر بأية أحكام خاطئة عن صفاتها وأسبابها ؟

ان هذا يتصل بما أسماه ريشنباخ « اطراد الزمن » ، أى التمييز بين « قبل » و « بعد » التى تسجل على أنها « الآن » وأى لحظة من لحظات الزمن . والمشكلة تكن فى عدم تماثل المعرفة لا بمعنى اختلافها فى كل الأعصار والاحقاب فحسب بل أيضا فى كل خطوة من خطواتها . ولذلك نحن نبحث لا فى الأحكام العامة التى تتقرر فى كل عصر فحسب ، بل أيضا فى الأحداث المحلية فى تاريخ العلم ، كما نبحث فى التقدم المطرد الذى يتحقق فى كل حادثة . وفى كل تجربة جديدة وكل فكرة جديدة مهما تكن خاطئة . ولا حاجة بنا الى تكرار القول بأننا نتكلم هنا عن الحقائق غير التافهة والأخطاء غير التافهة ، وهى وحدها التى يحق أن توصف بأنها أحداث فى تاريخ العلم .

وهنا يجب أن تقوم برحلة قصيرة من عالم المعرفة المطردة الى عالم الكون المطرد ، اذ تبين لنا هذه الرحلة ان العنصر المطرد فى المعرفة يقترب دائما من التطور الكونى الموضوعى الذى يصلح أساسا لاختلاف درجات المعرفة على مر الزمن وكلما ازدادت اجابة العلم عن السؤال المتعلق باطراد الزمن ، وكلما بحث العلم بدقة فى مشكلات الكون المعقدة ، ازداد التقدم الحتمى لتاريخ العلم ، وازداد التطور الحتمى للنظريات الخاصة بالعالم .

وفكرة اطراد الزمن - بدورها - لا تركز على الديناميكا الحرارية ، وعلم الكون ، ونظرية النسبية ، وميكانيكا الكم ، فحسب ، بل تركز أيضا على مفهوم الزمن التاريخى الثقافى المطرد ، وعلى اطراد التطور العلمى والثقافى والتغيير الاجتماعى . على أن مفهوم مرور الزمن المطرد يؤثر فى الانسان حتى ولو لم يعرف شيئا عن الديناميكا الحرارية ، فهو ينشأ كتعميم متكامل لكل ملاحظاته ، وانطباعاته عن الطبيعة والمجتمع والثقافة ، كما ينشأ أيضا كتعميم للملاحظة ذاته وتسجيله لحياته العاطفية ، وفكره ، ومعرفته .

واذا قصر الانسان مفهوم الحقيقة ، ومفهوم الخطأ على محتواها غير التافه ،

فهم الحقيقة على أنها كل ما يمكن التوصل اليه بالتجارب المحسنة ، والطرق المنطقية ، والرياضية المحسنة ، وفهم الخطأ على أنه كل ما يمكن تفنيده بهذه الوسائل نفسها ، فحينئذ تقتصر كل خطوة يخطوها العلم - بصرف النظر عن تقويمه - بزيادة الامكانيات الفكرية والتجريبية ، ونرمز الى ذلك « بالاحداثى س » الذى يزداد بصرف النظر عن اتجاه الخطوة التى يخطوها « المستوى س ص » وهو مستوى النتائج والملاحظات الايجابية . و « الاحداثى س » (ينبغى حصر هذه الكلمة بين علامة التنصيص لأننا فى الواقع نتكلم عن تأثير البحث العلمى الحقيقى الذى لا يقبل القياس من حيث المبدأ) يقيس تغيير هدف العلم ومناهجه وموضوعه ويمكن تغيير هدف العلم بطرق مختلفة بعضها يعرض للخطر الموارد المعدنية والحياة النباتية والحيوانية والهواء أو الماء النقى . ولكن العملية المطردة شئ يختلف عن ذلك لأنها عبارة عن خلق نظام من القوى الانتاجية الطبيعية يتفق مع مقتضيات العقل ، وهو ما أسماه ف . ا . فرنادسكى ونيهاردى شاردان « المحيط العقلي للأرض » . أما تغيير مناهج العلم فيعنى تغيير وسائل التجريب ، وتغيير الجهاز المنطقي والرياضي الذى يشتمل مثلاً على علم فلك السماء ، والذرات المتميزة ، والسبرينطيقا ، وترييض العلم (استخدام الأساليب الرياضية فيه) . أما تغيير موضوع العلم فيعنى البحث العلمى ، ومناهج العلم العقلانية ، وارتقاء مستوى المعرفة والموهبة ، وما سماه اسبينوزا « حب العقل » ، وهى كلمة يصعب تفسيرها وتعريفها ، ولكنها شرط أساسى لا شك فيه للعمل الخلاق .

وأحب أن أبرز هذا الشرط أو العنصر وهو « المحور س » الذى يرمز الى الارتقاء الأدبى فى المجتمع .

فما هو اذن دور الأخطاء العلمية وتصحيحها فى تلك الحركة الصاعدة على « محور س » والزيادة المطردة فى قيمة العلم وأثره فى الحضارة ؟ الواقع أن كل النظريات المتاحة والمؤتوق بها عن الكون لا يمكن أن تصلح بصورة مباشرة أساساً للارتقاء الفكرى والأدبى ، أو على كل حال لا تصلح أساساً فى الوقت الحاضر أما فى الماضى فان فكرة الحقيقة الكاملة والنهائية كان لها هذا التأثير ، ألم يكن الكمال الوهمى ليكائيكاً نيوتن هو الذى ألهم الشاعر الانجليزى « بوب » هذه الأبيات الشعرية :

« لقد كانت الطبيعة وقوانين الطبيعة راقدة فى ظلام الليلة الليلا » .
« فقال الله : « فليكن نيوتن ا » ، فعم النور سائر الأرجاء »

ولكن الحافز الأساسى نحو الرقى الفكرى والوجدانى ، وأساس « محبة العقل » فى الوقت الحاضر ، هو ما ينطوى عليه المحتوى الايجابى للعلم من رغبة فى البحث والسؤال والنقاش ، تحفز الى الكشف عن الأخطاء والعمل على تصحيحها ، وتغيير النظرة الى العالم .

وايضاح ذلك أن العلم وقيمة الانسانية تشبه الى حد ما المجالات الكهربائية والمغناطيسية فى الديناميكا الكهربائية عند ماكسويل . فالمجال المغناطيسى يجب أن يتغير لكى يؤدي الى ظهور المجال الكهربى ، ولكن هناك فرق جوهري فى هذا المجال ، وهو أن المجال المغناطيسى يولد مجالاً كهربائياً عندما يعود الى حالته الأولى .

وهذا هو مبدأ المولد الكهربى المغنطيسى . أما محبة العقل فلا تتولد الا بالتغيير
المطرّد فى الافكار العلمية . ذلك أن التغييرات غير المطردة القابلة للانعكاس
والانتكاس أدعى الى توليد انطباعات تشاؤمية أو لا أدريّة أو التفكير فى « تاريخ
الاطّفاء » .

والحقيقة أن « تاريخ » الاخطاء و « تاريخ » الحقيقة لا ينفصلان ، فتطور
الحقيقة ليس رد فعل سلبي للمعطيات التجريبية الجديدة ، ثم ان محتوى العلم
نفسه ينطوى على أسئلة لم تلق جواباً مؤكداً ، كما ينطوى على متناقضات
وفروض غامضة ، وكل ما يمكن أن يتبين خطأه ، أو يمكن أن يبقى مع اصفاء
معنى جديد عليه ، أو يمكن أن يخضع للتجربة أو التعديل .

والواقع أن التغييرات المتوالية فى منطق العلم ومناهجه وتكوينه هي التي
تحدث الثورة العلمية . ومثل هذه الثورات هي التي تخلق التاريخ المطرد للعلم
ونائج هذه الثورات مطردة . وقد يؤدى المزيد من التغيير الثورى فى العلم الى
تحديد مجال تطبيق هذه النتائج ، ولكنه لا يستطيع الفاعل . وأهم من ذلك كله
أن الثورات العلمية تؤدى الى التقمّص الفكرى والوجدانى المطرد . ولا ريب أن تغيير
منطق العلم ومناهجه وتكوينه مظهر جوهري من مظاهر الثورة العلمية . ونحن
نأمل فى المستقبل — وعسى أن يكون ذلك قريباً — أن تشمل نظرية الثورة العلمية فيما
تشمله من معايير التغيير الثورى فى العلم لا الفروق التي تميز بين الافكار الاساسية،
ولا تعديل « نماذج » توماس كوهن فحسب ، بل نأمل أن تشمل أيضاً ثبات هذا
التعديل واطراده ، وبالتالي المحتوى الإيجابى والمطرّد لكل « نموذج » منها . والاساس
الذى يقوم عليه هذا الأمل هو ما ذكره لينين من أن المعرفة الانسانية الحقيقية أشبه
بشجرة قد تنمو عليها أغصان عقيمة ، ولكنها مع ذلك تظل هي شجرة المعرفة المطلقة
الموضوعية . وهذه الميزة من مزايا المعرفة هي التي تجعل تاريخها مطرداً ، غير قابل
للانعكاس أو الانتكاس .



المعنى الإنساني

للفلسفة

● ● المقال في كلمات

يعزو الكاتب في مستهل هذا المقال الى افلاطون ذلك الفيلسوف الاغريقي الشهير فضل الأولوية في تحديد هدف الفلسفة الغربية تحديدا واضحا على الرغم من أن هناك كثيرا من الفلاسفة الذين سبقوه : فلاسفة المدرسة الأيونية ومنهم طاليس واناخزا جورس ، وفيثاغورس ، والسوفسطائيون ، وسقراط أستاذ افلاطون . وكان افلاطون أول طالب لسقراط أسس مدرسة فلسفية تدعى الاكاديمية . لقد كان افلاطون فيلسوفا وكاتبا . وكان طابعه الشعري الاغريقي يعبر عن نفسه بطريقة فلسفية . وقد حدث بعد ذلك أن انشق الرواقيون عن الاكاديمية ، واسسوا مدرسة فلسفية مستقلة . وقد اشتقوا اسمهم من الرواق الذي كان يحضرهم فيه زينو . وكان افلاطون يعتقد ان المجالات الاساسية لنشاط الكائن البشرى تتمثل في المجالات العلمية ، والأدبية ، والرياضية ، والفنية ، والسياسية ، والدينية . وأن هدف النشاط الفلسفي هو الوصول الى تفسير وتبرير تأمين لهذا النشاط الانساني ، والاهتمام الى عناصر العقيدية والتخلص منها ، والاهتمام الى عناصر الجهل وتفاديها . وكان افلاطون يعتقد أنه لتحقيق هذا الهدف لابد للذات أن تفهم العالم وتفهّم نفسها . وكان افلاطون يعتقد ان الوعي الانساني يتسم بطموح استعلائي وأن الوعي الانساني يقاس بطموحه . وعلى الرغم من أن الفيلسوف كانط كان متفقا مع كانط بخصوص هذا ، كان يعتقد أن اسوا

الكاتب : جوزيف لا لومبيا

دكتوراه الفلسفة من جامعة كورنيل عام ١٩٥١ . أستاذ الفلسفة وتاريخ العلم في جامعة هوفسترا . نيويورك . من مؤلفاته « الطرق التي يمتد بها العقل » ١٩٦٦ . ومن العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة بالاشتراك مع مرون . ويقوم حاليا بأعداد سلسلة من المقالات عن تاريخ العلم .

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم . ومدير مشروع دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا .

غرور يمكن أن يتسم به العقل البشرى هو الغرور الذى يؤدى إلى اعتقاده أنه نجح في تفسير أو سينجح ، أو يستطيع أن ينجح في استجلاء جميع ما يحيط به استجلاء تاما . وكان موقف كانط من النشاط الفلسفى الميتافيزيقى هو أنه نشاط يسيء فهم دوره في النقد بتصوره أن له القدرة على كشف ما يجب أن تكون عليه الأشياء بالنسبة للوعى الانسانى ، بل على كشف ما يتوهمه العالم من هذه الأشياء . ومن الواضح أن نظرة كافية لتاريخ الفلسفة من شأنها أن تنيرنا فيما بجبل النشاط الفلسفى إلى أن يبلو محيرا ومبذرا للأفكار ، وذلك لأن النشاط الفلسفى نشاط يصر على مواجهة المشكلات والمعضلات والصعاب ، ومن السهل تلمس هذا بتتبع تاريخ الفلسفة والفلاسفة .

على الرغم من أن افلاطون لم يكن أول فيلسوف غربى ، إلا أنه كان أول من حدد بوضوح الهدف الذى اتسمت به الفلسفة الغربية منذ هباتها الأولى . أن المجالات الاساسية لنشاط الكائن البشرى تتمثل في المجالات العلمية ، والأدبية ، والرياضية ، والفنية ، والسياسية ، والدينية . أما هدف النشاط الفلسفى فهو الوصول إلى إمكان تفسير وتبرير تامين لهذا النشاط الانسانى بالعثور على عناصر العقيدية والتخلص منها ، وكذلك الاهتمام إلى عناصر الجهل الذى ليس هناك دليل عليه وتغاديا ، وكذلك التخلص من مجرد الفروض التى لا برهان عليها في

الانشطة السالفة الذكر . ان المثل الذى كانت ترونو اليه الفلسفة يقوم على التفهم للمحتوى ذاته عن طريق تفهم الافتراض المتتالى واحتواء كل ما يمكن تصوره من نقد ذاتى . ومن أمثلة ذلك انتقادات بارمينيوز ، وزيينو للفيزياء الأيونية والفيثاغورسية ، ونقد سقراط للجوانب المتعددة للحياة الأثينية .

وكان افلاطون يعتقد انه لتحقيق الهدف المشار اليه كان من الضروري للذات ان تفهم العالم (او كل شيء -خلاف الذات نفسها) وتفهم ذاتها . كان موقفا بان الوعي الانسانى يتسم بطموح علوى ، وان مقدار مدى الوعي الانسانى يتساوى مع طموحه الذى يرونو اليه .

ومن جهة أخرى فان كانط على الرغم من موافقته على أن التفكير الانسانى يميل الى الاستعلاء ، كان يعتقد بخصوص هذا الشأن ، أن أهم واشرس غرور يتصف به العقل البشرى أن يعتقد فى أنه نجح أو سينجح أو يستطيع أن ينجح فى تفسير هذه الجوانب تفسيراً تاماً . ان هذه العقائد اليقينية (ومنها هذا الميل الى الاستعلاء) ، والهيكل المميزة مقدماً لجميع ما يمكن أن تحتويه المعرفة الانسانية هى الأشياء التى نسعى لاستجلائها عن طريق الفلسفة . والنتائج التى نحصل عليها نتائج تؤول نفسها بنفسها ، وكما يوضح التاريخ الفلسفى فمن المحتمل أن تصادف عروضا ، ومشكلات ، وتناقضات ، والغازا ، وعلى ذلك ، فان الاحمية التاريخية لكانط تتمثل فى أنه على الرغم من أن النشاط الفلسفى قد عمل على استجلاء المدى من النسان الذاتى للكائن البشرى فى مجالات العلم ، والآداب ، والفن ، والدين ، والسياسية ، الا ان تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية كان تاريخ اخطاء ناجمة عن نسيان الذات أو عدم الوعي الذاتى المترسب والنزى يتأثر به النشاط الفلسفى نفسه . ولم يكن هذا هو الذى جعل النشاط الميتافيزيقى نشاطا خاطئا تمام فى عينى كانط ، كما كان فى عينى القائلين بالفلسفة اليقينية المنطقية ، حيث ان ذلك كان جزءا جوهريا مما قصده كانط من أن الفلسفة الميتافيزيقية هى نشاط فلسفى يسىء فهم دوره فى النقد بتصوره إن له القدرة على كشف ما يجب أن تكون عليه الأشياء بالنسبة للوعى الانسانى ، بل على كشف ما يحتويه العالم من هذه الأشياء . ولم يكن من رأى كانط أن الميتافيزيقيين كانوا على خطأ بالنسبة لذلك فحسب ، بل لان لديهم كذلك أشياء غير ذات معنى يقولونها ، ولكن ليس فى مقدور المعرفة الانسانية الالام بها ، والقول بأنها صواب أم خطأ . ومع ذلك ، فما يستحق التنويه به ، أن افلاطون بوضعه امكانية النجاح التهاى للفلسفة الميتافيزيقية فوق متناول التاريخ ، تنبأ بأن فشل الميتافيزيقا فى التاريخ قد يستختم بهذه الكيفية لتحليل علم جدوى الميتافيزيقا .

ولكن على الرغم من قوة ادراك كانط لطبيعة النشاط الفلسفى وما احرزه فى ذلك من نجاح ، مما كان تقدما فى فهم هذا النشاط ، الا أن الأثينية التى ترك مجالا لها بتقسيمه الاشياء الى ظاهرية ولا ظاهرية تبين أن قوة هذا الادراك لم تصل الى تمامها ، حيث أن الميل الاستعلائى الذى كان شديد الاحتمال بتحذير الفلاسفة ضده يؤدى الى قيام الفيلسوف المتأثر ببعض رواسب المذهب اليقينى الى هذا التقسيم نفسه . فادراك النفس لنوعية من الاشياء ، وحدها مفروض عدم القدرة على معرفته ، انما هو تناقض ظاهر . ان المثل الذى يرون الى النشاط الفلسفى يتطلب تنصيدها للآثات . أو النفس ، تنصيدها بلا نهاية ، ينجم عنه أن يكون الفهم الناجح التام فهما يدرك ، مهما حدث من تقدم ، أن بعض المشكلات الفلسفية تعاود الظهور دائم . وعلى النقيض من ذلك فإن نشاط الفلسفة الميتافيزيقية الذى يتسم بنسيان الذات بدرجة أنه يحلم أنه قد يرى الله ، والله نفسه تتمثل عظمته فيما خلق مما يشيد به رجال اللاهوت ، هذه الفلسفة تستمد مسحتها العلمية ، والأدبية ، والجمالية مما تراه ، ان افلاطون يحجب سقراط بدرجة أننا فى حاجة الى بذل جهد كبير لنذكر أن التناقض بينهما هو نفس التناقض الذى قصد كانط أن يبينه بين الفلسفة كتنقد والفلسفة كميثافيزيقا . ان المفهوم السقراطى للنشاط الفلسفى هو أنه امر يحمل المضايقة فى ثنائيه دائما ، بينما مفهوم افلاطون له هو أنه نشاط يؤدى فى النهاية الى الطمأنينة . وهكذا فإن كانط كان يعتبر البداية لجعل الفلاسفة يعتقدون أن الميتافيزيقا نوع من الانتكاسية والانهيار للنشاط الفلسفى ، ولكن كان الذى قام بالتعبير الصحيح عن العلاقة بين الفلسفة والميتافيزيقا هو وينجشتين : النشاط الفلسفى ما هو الا الم وعلاج ، ويتوقف ذلك على نظرة الانسان له .

ولقد أبدت هذه الملاحظات ليتمكن تناول اطار الموضوع الذى يقوم هذا المقال بالحديث عن موضوعه . ومن الواضح أن نظرة كافية لتاريخ الفلسفة من شأنها أن تدبرنا فيما يختص بميل النشاط الفلسفى الى أن يبدو محيرا ، غير سوى ، مبلبلا للانكار ، وحتى معرضا لمعظم الناس ، علاوة على ذلك ، فانه يبدو من الاهمية بمكان ، أن بعض الفلاسفة ابتداء بكانط وبالأخص منذ وينجشتين ، راوا أنفسهم كعمالجين لسطحات غيرهم من الفلاسفة ، بينما اخذ يزاد عدد الفلاسفة الذين أخذوا يميلون أن يعتبروا أنفسهم كعمالجين لكل الكائنات البشرية من السطحات التى يقعون فريسة لها فى تفكيرهم ، ولا يستثنون أنفسهم من ذلك . والآن . ما معنى هذا كظاهرة انسانية ؟ والرد الذى أورد ان أقدمه على هذا التساؤل هو أن هذا امر فطرى فى طبيعة فى الوعى الذاتى المعيارى ، ولذلك فما يميز النشاط الفلسفى أن تنجم عنه اعمال أو نتاجات تتسم بمظاهر الأكم والمتاعب التى ذكرت . ان النشاط الفلسفى نشاط يصر على مواجهة الصعاب لانه يسعى وراء هذه الصعاب . والسؤال المهم الذى

يدور هذا المقال حوله هو لماذا يبحث عن المشقة ، وهل هي فطرية في الوعي الذاتي
المعياري ، وهل الأمر ليس مجرد بحث عن المتاعب فحسب أم يعتمد على إيجاد هذه
المتاعب نفسها .

هناك أمثلة صارخة تجعل هذا النمط واضحاً . فمثلاً ، فإنه يبدو أنه من الصعب
أن ننكر أنه في حالة وجود سؤال عن ذكر نتيجة لنشاط فلسفي نمطي . وذلك لأن
نتائج النشاط الفلسفي النمطي تكون شديدة الوضوح ، فإن القليل هم الذين لا
يترددون في ذكر نظرية معرفة الذات ، أو الذاتية المطلقة . ولكن ما هو الشيء المتطرف
في الذاتية المطلقة ؟ يبدو أن الإجابة على هذا هي أن الذاتية المطلقة إنما هي الوعي
الذاتي في أقصى درجاته . أن الذاتية المطلقة ، مثلها مثل ميداس الذي كان يحول
أي شيء يلمسه إلى ذهب ، تجد الذات في كل شيء ، وتقوض تماماً الصفات الظاهرية
للاتجاه العادي للإنسان . وعلاوة على ذلك ليس بمستغرب بالنسبة لنا أن النشاط
الفلسفي ، وليس العلم ، أو الدين ، أو الفن ، أو السياسة ، هو الذي ينبج عنه مثل
هذه النتيجة ، وذلك لأن تاريخ الفلسفة يجعل من السهل إدراك السبب لهذا .
ويتلخص السبب في أن كل الكائنات البشرية ؛ حتى لو لم يوافقوا على الذاتية المطلقة
وخاصة الفلاسفة ، يشتركون لدرجة ما في الاعتقاد بمبدأ معرفة الذات الذي تتولد
منه الذاتية المطلقة ، ولذلك فهم من هذه الناحية لا يختلفون عن الذاتيين المطلقين .
ومن السهل أن نرى أن خيط أريادن الذي يجري خلال كل الأعمال الفلسفية، سواء كانت
مثالية أو غير ذلك ، هو أن الوعي الذاتي يحتل في حياة معظم الناس مكاناً وقيمة ،
تلك القيمة التي يتسم بها الوعي المتباين .

وهناك مثل مماثل هو الحجج الشهيرة التي دلل بها أنسيلم على وجود الله .
فكما تصور بارمينديز أنه قد اهتمنى إلى كشف عن العالم حينما اكتشف بالفعل عناصر
النسيان الذاتي المنطقي التي تؤثر في النظريات الطبيعية فقد عرف ما قام أنسيلم
بإنجازه فعلاً ، وليس ما يعتقد أنه قد أداه بنفسه . ومن المهم في هذا الشأن أن
نلاحظ عظم تضليل الميل الاستعملائي الذي حذر كانط الناس منه . أن حجج أنسيلم
توضح لنا شيئاً ما غير برهانه على وجود الله هي أن الوعي اللاشعوري هو الذي يجعل
الملحد يشعر بعدم قدرته على القول بأن الله موجود . والطريقة المتبعة في جعل الملحد
يشعر أنه شخص لا يدرك الحقيقة طريقة سقراطية وبارميندية هدفها وضع الملحد في
موقف منطقي ولغوي وثقافي يريه أن تكرانه لله أمر يدل على عدم إدراكه . وليس
الأمر أمر اتاحة استنارة عن وجود الله بقدر ما هو تمكين الشخص أو عدم تمكينه من
خاصيات تدعيم ما يصل إليه من نتائج ، وهذه الحجج تضطر الإنسان إلى مواجهة
مع نفسه ، غرضها التحقق من فحص مثل هذا النوع من الأسئلة ومن الالفاظ التي

يستخدمها عند تناول مثل هذا الموضوع . وهذا مما يؤدي بنا وهو أن الطابع الجدلي لحجج أنسيلم بعد مضي قرون كثيرة عليها ، لم ينقص من قيمتها كدليل على وجود الله على الرغم من عدم كفياتها . ان عقلنا يتجه عند تدبر هذه الحجج الى الله ، ويتسم تفكيرنا باتجاه استعلائي حينما نتساءل هل العالم مكون من ذرات أم لا ، كما أنه مطلوب من العقل أن يسأل نفسه عما يفعل وهو يفكر في الله .

ولكن الحجج التي ساقها أنسيلم توضح لنا زيادة على ذلك ما اذا كانت الميتافيزيقا نوعا من انتكاسية النشاط الفلسفي . فالمؤمن يخرج من اطلاعه على حجج أنسيلم بأنه افضل رأيا واحسن تفكيراً من الملحد فيما يختص بالايان بالله . وان هذا شيء محير ، وذلك لان الملحد يرغب في ان يقول : ان الدعائم التي استند عليها في عدم الايمان قد عرضت عليه عارية مما تسبب عنه انعدام الضمير الحسن الذي كان سيؤدي به الى الايمان بالله ، ذلك الضمير الذي جعل من المؤمن انسانا قادرا على الايمان بوجود الله . انه يعترف بوجود الله كضرورة لازمة ، ويفكر فيه .

وانه ليس من قبيل المصادفة ورود ذكر المحللين النفسيين ، وذلك لأن اغراء ايجاد مناسبات للتحليل النفسى من الصعب مقاومته ، ان الفلسفة عبارة عن نقد ، ولكنها نقد تحرره رغبة لا تبغى جزاء او مقابلا لها ، شهوة لا يمكننا أن نتخل عنها ، ولكن لا يمكن أن ننكر أننا لا نمتلكها . ان هذه الشهوة الفلسفية تعمل (اى أنها تقوم بالحكم . وبالاعتقاد ، وبالعمل ، وبالاختيار ، وما الى ذلك) بضمير لا يمكن التهجيم عليه . اذ أنه يعرف أن الخداع لا يجد مبيلا اليه . وهناك شهوة بديلة تستدعى النظر . تلك هي سيكولوجية الوعي الحيواني في الحيوانات التي تقع في مرتبة دون الانسان . ان كيريل كونولي يضرب على وتر حساس حينما يكتب قائلا انه يعتبر « الحالة الطبيعية للأشياء المخلوقة ، حالة انجذاب تام » ، وأن الاختيار لهذا الانجذاب يشير الى أن الوعي الذاتي شيء ضار كما حدث مع آدم عندما هبط من جنة عدن . وهناك شواهد كثيرة على وجود مثل هذا الشعور ليس بأقلها الارتباط بين الغريزة ، وبين الايمان أو اليقينية ، وبين العمل الحاسم . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المثل أن كان يتناسب مع سيكولوجية الحيوانات التي هي في مرتبة أدنى من مرتبة الانسان ، فمن الواضح أنه لا يتناسب مع سيكولوجية الكائن البشرى . ان كونولي لا يتحدث بالضبط عن البراة ، ولكنه يتحدث عن جاذبية البراة ، ويتضمن هذا حالة طبيعية لا تتلاءم في تفسيرها مع ما يمكن للتحليل النفسى أن يقوم به . ان الحيوان الذى هو أدنى مرتبة من الانسان قد يعرف البراة ، ولكنه لا يهتئ نفسه على حيازتها أو يأسف على عدم ذلك : حتى لو كان بين ذلك متطلباته وقدراته ، وتقديره لنفسه . على قدر ما يمكن أن نرى . وعلاوة على ذلك ، فانه بسبب هذا

الاختلاف السيكلوجي ، فان الضمير الحي عند الكائن البشرى ، على خلاف الضمير عند غيره من الحيوانات الأخرى ، عبارة عن وعى يساعده على عدم انشغال باله بالموافقة لاجل أى عمل من أى نوع ، أن يحتفظ بأى شئ كسر • ولكى يعمل ، ويعيش ، ويبدع ، فلا بد أن يدعى الضمير الحي فى الكائن البشرى أنه لا يعرف أية إيماء بالفشل والموت ، ولا يمكنه أن كان ذلك ممكنا ان يكون نهبا للقلق بسبب تأثير قدرته على العمل عملا مجديا نتيجة لذلك • فمثلا ، يجب على ديمقريطس الذى كان شغله الشاغل تفسير الظواهر الطبيعية ، ان يهتم ببارمينيدز اذ أن بارمينيدز قد دفع ببعض عناصر التسلسل المنطقى البسيط الى علم الفيزياء السابق ، ولكن ديمقريطس لا يجب ان يقال فى اهتمامه ، والا توقف العلم ، وعلى ذلك وليصل الى نقطة التقاء مؤقتة ، ينادى بالنظرية الذرية • ومن جهة أخرى ، من الممكن ان ديمقريطس ، يتحائل على ايجاد تبرير يمكنه من استئناف نشاطه العلمى • وهذا سر جديد عليه أن يحاول الاحتفاظ به يماثل ما اضطر أن يعترف به • ومن السهل ذكر امثلة مشابهة ، على سبيل المثال الطريق من جاليليو ونيوتن الى بيركلى ، ومن بيركلى الى مائخ وأشتين •

وعلى ذلك فان أهمية الفلسفة يبدو أنها تتمثل فى نشاط انساني مختلف للوصول الى مغزى يرضى النفس ، يرضى الكائن البشرى به نفسه بالاهتمام داخل نفسه الى أحوال أو افتراضات تبرره أو بخلق هذه الظروف ، وذلك دون الحاجة أن تبرر هذه الظروف نفسها بنفسها • والامثلة الممتازة على ذلك نجدها فى تأملات ديكارت ، وعند كانط فى تقديمه للعقل المحض • ان ما يميز الوعى فى الانسان عن وعى الحيوانات الأدنى منه ، هو أن الوعى عند الانسان يسير فى اتجاه يدفعه الى الحكم على ما يفعله الوعى ذاته ، مثله فى ذلك مثل النفس ، عند هيجل تتسلط عليها حركتها حتى تجد نفسها اسيرة لعبودية ، أو مثل الأنا عند فرويد التى لا بد لها من أن تتصالح مع الأنا العلوية حتى تتمتع بالطمأنينة وراحة البال • وهذا هو السبب الذى من أجله قد يضبط الانسان الحيوانات الأدنى منه ، وهذا هو السبب الذى جعل من الفلسفة ، ومن وجهة نظر الوعى المتباين الذى هو ضرورة من ضرورات العمل ، أمرا قد يتصف بالتعب والمضايقة ، وحتى أمرا مرضيا • وينحصر الأمر فى هل ، كما أدرك كل من سقراط وباسكال • يمكن أن تكون سيكلوجية الحيوانات التى هى أدنى من الانسان ، افضل من وجهة النظر البشرية •

ويمكننا أن نفهم من هذه الملاحظات لماذا فشلت اليقينية المنطقية ، بسبب انشغالها الضيق بالعلم ، فى فهم ما بين الفلسفة والأدب من علاقة ، والتشابه بين قيمة كل من الفلسفة والأدب • وخاصة الشعر ، ولكن الفلسفة لا تشابه كل ما فى الأدب الا اذا عرف الأدب ، كما عرفه برونوفسكى بأنه فن يجعلنا ندرك عن طريقه وتذوق مرارة

للمازق الفطرية التى يقع فيها البشر ، ولا يساعدنا هذا التعريف كثيرا ، لأنه يضطرننا
 الى القول بأن الفلسفة شبيهة بنوع واحد من الفلسفة ، بيد أن الامر على النقيض من
 ذلك تماما . ان النوع من الأدب الذى يتحدث عنه برونوفسكى هو الذى يماثل
 الفلسفة . ومن السهل ان نرى ذلك النظر فى مؤلفات فلاسفة كافلاطون ، أو نيتشة ،
 أو سبانتاينا ، أو بسكال . ومن المتفق عليه أنه من الممكن اعتبار هذه المؤلفات أدبا ،
 حيث أن مؤلفيها ، كانوا من الواضح فنانيين كما كانوا فلاسفة كذلك . ولكن ليس
 من سبيل المصادفة أن تصنف مؤلفاتهم مع مؤلفات كمتناقضات زينو . والمعنى
 والضرورة لكارناب ، والابحاث الفلسفية لوتجنشتين ، التى يميل معظم الناس الى
 اعتبارها فنا أدبيا . ان الصفة التى يشترك فيها كل أدب فلسفى هو بالضبط ما يدعى
 برونوفسكى بأنه زينة الأدب ، أى الصفة للملحة ذاتيا ، والميل الى توجيه انتباهنا الى
 الالتغاز والمتناقضات ولذلك ، فحينما نتحرى الدقة ، فاننا نقول بأن قدرا كبيرا من الذى
 ندعوه حقا بالأدب لا يتسم بالسمة التى يقول بها برونوفسكى . ومثلا يتلطف آهاب
 بالفاظ تجعلنا ندرك أن هناك مارقا انسانيا ، لا لأن ملفل كان متبكنا من الفن الأدبى ،
 ولكن لأن الفن الأدبى فى ملفل كان ينتمى الى عقل يختلف عن عقل فلسفى
 وكما يقول برونوفسكى ، ان الأمر هو أمر براعة ، أو الأنواع المختلفة من النشاط
 البشرى الذى يمكن أن يؤديه الناس أداء تمطيا أو جوهريا . ولكن العمل سواء
 كان فنا أو أدبا أو أى شيء آخر قد لا يكون ذلك العمل الذى يجعلنا ندرك الطرق المختلفة
 التى يتورط فيها الانسان فى العضلات ، والطرق المختلفة التى قد يكون بها
 الأشياء جميعها مغزى ، بيد أن جميع المؤلفات الفلسفية ، سواء كانت فنا أدبيا
 أو غير ذلك ، تؤدى الى هذا بدرجة ما . وختاما ، فحينما يكون الأدب ذا طابع فلسفى ،
 كما يبين ذلك فى قصص توماس هاردى أو فى قصائد وردسويرث ، فانها غالبا
 لا تشبه النقد ، بل تشبه الميتافيزيقا ، أى أنها تعبر عن بعض عقائد أساسية
 عن عالم متقدم كأنها كسوف جديدة . وبمعنى آخر ، فإن ذلك يكون من الأمور التى
 تنطوى عليها الفلسفة اليقينية ونوعا من علم كاذب على مستوى العقائد الميتافيزيقية
 التى كثيرا ما يفضل العلماء فى تمييزها عن النتائج العلمية التى يصلون اليها .
 انه نشاط فلسفى ، مثل النظريات الميتافيزيقية التى يتبناها الفلاسفة ، نشاط يسء فهم
 نفسه فى أنه قد انتهى الى وعى متباين حينما يكون كل ما فعله هو الاهتداء الى وعى
 ذاتى . ولكن سوء الفهم هذا ليس من شأنه ان يقلل من أهمية ما يسهم به الأدب
 والميتافيزيقا فى مجال المعرفة الذاتية ، وكما أدرك فييرباخ ، فإن جوهر الدين يتمثل فى
 ما يسهم به الدين فى معرفة الذات ، ولكن لا يقلل من أهمية الدين أن المغزى الحقيقى
 هذا للدين ، لا يدركه المعتنق له ، وكما قال لودفيج فيير باخ فى كتابه « جوهر المسيحية
 الذى صدر عام ١٩٥٧ » ، ولذلك كان كل تقدم فى الدين يتمثل فى معرفة أعمق
 بالذات . ولكن جوهر الدين ، الذى لا يدركه المعتنق له هكذا ، واضح للمفكر الذى
 ينظر الى الدين نظرة موضوعية ، لا يمكن أن تتم عن طريق اتباعه .

الأيديولوجية

العامة والخاصة

● ● المقال في كلمات

الأيديولوجية تعبر لفوى يقصد به علم الأفكار ، وينصرف أيضا الى مجموعة نظامية من المفاهيم فى موضوع الحياة أو الثقافة البشرية ، أو طريقة التفكير المميزة للفرد أو جماعة أو ثقافة ، أو النظريات أو الأهداف المتكاملة التى تشكل قوام برنامج سياسى اجتماعى .

وفى هذا المقال يعالج الكاتب الأيديولوجية بأوسع معانيها باعتبارها مجموعة الأفكار والنزعات التى يعتنقها الإنسان ، فتغلب بالنسبة اليه أيديولوجية خاصة ، أو تنتظمها مجموعة من الأفراد تشكل عشيرة ، أو طائفة ، أو حزبا ، أو أمة ، أو دولة ، فتغلب ديناً أو مذهباً أو نظاماً سياسياً أو اجتماعياً أو ما شابه ذلك ، ويطلق على هذا النوع من الأيديولوجية أيديولوجية عامة .

ثم يتناول الكاتب المقصود بالأيديولوجيات العامة وكيف تصاغ ، وطبيعتها الأساسية ، فهى تتميز بقدرة كبير من الجمود والثبات والانتشار بخلاف الأيديولوجيات الخاصة فليها مرونة وقابلية للتغير تبعاً للظروف الشخصية والبيئة ، تنمو بنمو الشخص وتموت بزواله .

وكان من الضروري فى مثل هذه الدراسة استعراض أحوال العالم

الكتاب : مكسيم رودنسون

عالم من علماء علم الاجتماع ، واحد المستشرقين . ولد في باريس عام ١٩١٥ . حصل على درجة الدكتوراه في الآداب عام ١٩٧٠ . ويشغل منصب مدير الدراسات في المدرسة العملية للدراسات العليا ، له مؤلفات عديدة .

المترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا . قام بترجمة حوالى عشرين كتابا في الفنون المسرحية والقانونية والقصص والألغاز .

منذ نشأته : هل كانت في البداية منظمة أو كانت الفوضى والصراعات سائلا مستحكمة ؟ ثم نشأت المجتمعات البدائية ، مع تقسيم العمل تبعا للفروق النوع والسن . وقد كانت هذه المجتمعات في بدايتها بسيطة ، ولكنها أصبحت بمرور الزمن أكثر تعقدا حتى تكونت الدول وأصبح لها أيديولوجيات تفرضها بسلطانها على رعاياها . واندلعت الصراعات بين الطوائف ، وتولت لدى الأفراد أيديولوجيات خاصة كثيرا ما تعارضت مع الأيديولوجيات العامة المسيطرة . ومن الأفراد من يعاهد بارائه المنشقة ويكافح في سبيلها ، ويتعرض لشتى ضروب الردع ومنهم من يكتمها في صدره ، ولكنها مع ذلك تؤثر في سلوكه وسلوك الآخرين . وعلى مسرح الحياة يظهر فلاسفة وأنبياء بأيديولوجيات خاصة يعملون على اقناع الناس بها ونشرها وتعزيزها . ومن ثم تظهر الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والاجتماعية ، كما تظهر الأديان . والناس في جميع الأحوال يلتمسون علاجاً لأدوائهم ولآفات المجتمع ، ويبحث الفلاسفة والأنبياء واتباع هؤلاء وهؤلاء عن الطرق والوسائل الكفيلة بعلاج هذه الأدواء والآفات وخلص البشر .

ومن الضروري تسجيل الأيديولوجيات العامة القوية الراسخة حتى لا تضيع في طي النسيان ، تسجل نصوصها في كتب خاصة ، كما

تصلر كتب وكتيبات تتولى شرح احكامها ، وتبسط قواعدها ، حتى تغلو واضحة مفهومة لكل الاذهان .

وتثور حركات ايدولوجية شعبية واسعة تناهض النظم الايدولوجية السائدة ، ويتطوع البعض بنصرتها وانكفاح في سبيلها الى حد الاستشهاد ، وينعاس البعض عن نصرتها خشيته العقاب ، ولكنهم ينضمون الى الحركة النائرة حين يلوح في الافق بشائر نجاحها . والحياة في تطور مستمر ، والظروف تتغير ، والافكار والمبادئ ، والتتل تتبدل ، ومن ثم تتطور الايدولوجيات الخاصة لدى الافراد والجماعات ، وتتضارب مع الايدولوجيات العامة الثابتة التي تكافح كل تغيير ، فتتلج الثورات ، وتحتدم الصراعات ، وتشكل بالتدريج ايدولوجيات عامة جديدة تحاول ان تثبت اقدامها وتضم اليها المزيد من الاتباع ، وتنتشر في قطاعات جديدة من المجتمع الانساني ، وتكسب اراضى جديدة . وهكذا تتجلى صعوبة ما كان يصبو اليه الفلاسفة والانبياء ومؤسسو المذاهب الكبرى من ضم العالم بأسره في وحدة متينة متسقة .

يعيش الناس في عالم ننتشر فيه المثل (١) مثل تمدهم بالمعونة في ارادتهم للعمل والتفكير تبعا لبعض القواعد ، وتكون لهم مرشدا في حياتهم . وتجتمع هذه المثل في نظم تسمى ايدولوجيات .

وتتلج الايدولوجيات من المجتمع بأسره ، عن طريق مجموعات وظيفية خاصة داخل المجتمع ، تبدأ في مرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني ، بنزعات ايدولوجية تمد الناس بالهداية لا من أجل مهام أو وظائف خاصة ، وانما من أجل الحياة كلها . وعلى ذلك يواجه أحاد الناس مجموعات متنوعة من الايدولوجيات تناسبهم بعض الشيء . وتكون لهم بمثابة سلطة أمرة الى حد ما . وعلى الناس أن يختاروا بين ما يقدم لهم من اقتراحات وقواعد وأوامر . ولما كان الناس يسعون دوما الى درجة من الاتساق في طرق تفكيرهم وتصرفهم فانهم يوالون دون وعي بين الافكار التي يختارونها ويجعلون منها نظما ، ايدولوجيات شخصية ، خاصة فردية .

أما الايدولوجيات الاجتماعية المهيمنة لمجتمعات شاملة ، أو لجماعات خاصة ، أو حركات ايدولوجية ، فانها تعد لتبقى أمدا طويلا ، أو حتى الى الأبد تبعا للنزعات الهوجاء التي يخضع بها الناس أنفسهم . أما الايدولوجيات الخاصة الفردية فالكل يعرف انها تنتهي بوفاة الانسان .

والمقصود من الايدولوجيات الاجتماعية هداية الناس في حياتهم الاجتماعية . وتتركز الحياة الاجتماعية في نظر الناس في عدة مهام ، بعضها رئيسي ، وبعضها ثانوي ، يعنى على المجتمع الشامل والجماعات الخاصة أدائها . وتتحدد هذه المهام بمعرفة المجتمع كله ، والجماعات الخاصة لأنها تقي بحاجات الناس الرئيسية أو الثانوية لذلك تصاغ الايدولوجيات الاجتماعية بنوع ما تبعا لهذه الحاجات ، وهي حاجات ثابتة باقية ، حاجات الانسان باعتباره كائنا بيولوجيا ، وكائنا اجتماعيا ،

(١) فمن المثل: ينشئ الفئ من مضادة القيت في ٢٥ من ابريل ١٩٧٥ بدراسة الاقتصاد بلندن بمناسبة تسليم المؤلف جائزة ايهفنز. وتوتر عن الطبعة الانجليزية لكتاب « الاسلام والرأسمالية » (بالفرنسية) (الذي صدر عام ١٩٧٤) .

وكذا باعتباره كائنا له تنظيم سيكولوجى ، ودوافع ومطالب ورغبات معينة . غير أنه لما كانت النظم الاجتماعية والأيدولوجيات الاجتماعية التى تلازمها باقية بالضرورة ، وإلى حد ما ، فإنها لابد أن تنفى بهذه الدوافع والمطالب والرغبات على المدى الطويل بالشكل الذى تتخذه فى وقت معين ، ثم تبقى امدًا طويلا دون أن يطرأ على تكوينها أى تغيير .

غير أن الأشياء كلها تتعرض دائما للتغير ، فالدوافع والمطالب والرغبات والحاجات تتغير على مر الزمان فى شكلها ، وليس فى وسع الأيدولوجيات الاجتماعية أن تأخذ فى تقديرها على الدوام هذه المتغيرات العديدة ، لأن فيها قدرا كبيرا من الجمود . ولكن هناك أيدولوجيات فردية شخصية ، وهى أقدر على متابعة سرعة التغير ، وضم عناصر جديدة إليها . وهى قادرة كذلك على ضم عناصر شخصية لا يمكن أن تدخل فى هيكل أيدولوجية اجتماعية لأنها قد تكون ضارة بالمهمة التى يتعين على هذه الأيدولوجية أن تؤديها ، أو تعتبر أنها تؤديها .

وهناك منطق خاص لابد أن تبني النظم الأيدولوجية على أساسه ، كما أن هناك منطقا خاصا لتصنيع الجهاز الميكانيكى . وليس فى الامكان الوفاء بمطالب الانسان كلها بجهاز واحد . وثمة مطالب يجب التضحية بها للوفاء بمطالب أخرى . وثمة أيدولوجيات معينة ، أيدولوجيات جماعية تتميز بنزعة طبيعية للتضحية بمعظم المطالب الأخرى فى سبيل تحقيق الأهداف التى جعلت لها . وتتغيا الأيدولوجية الشاملة للمجتمع الشامل فى علانية بلوغ كل الأهداف التى يمكن بلوغها . ولكن أول كل شيء ليس هذا فى حدود الامكان ، وثانياً يقتضى تجميع الأشياء والأفكار فى أى نظام خضوع بعض هذه الأشياء والأفكار للبعض الآخر ، ودرجة من التسوية ، وإطراح بعض الأشياء التى تعتبر غير جوهرية . وثالثا ينزع الناس والجماعات التى تملك المراكز الرئيسية فى عملية تكوين الأيدولوجية نزوعا طبيعيا الى تفضيل مطالبها الخاصة على حساب مطالب الآخرين .

والأيدولوجيات الخاصة تتضمنها دائما الأيدولوجيات الصامة ، سواء كانت شاملة أو خصوصية ومع ذلك فإنها تمكن الفرد من إعادة ما سبق إطرأه ، وتأكيد ما سبق انزاله الى مرتبة أدنى ، والدفاع عما أحمل من بواعث ومطالب ورغبات بيولوجية أو سيكولوجية ، والثار للأشياء التى سبق التضحية بها . وإذا كانت الأيدولوجيات العامة هى بنوع ما ، وبدرجة جزئية أو كلية ، بمثابة أفيون الشعب - وهى كلها تقريبا تؤدى هذا الدور - فإن الأيدولوجيات الخاصة تتيح متنفسا لضروب الجوع والعطش التى يمانها المذمّن الذى لم يشبعه المخدر . وإذا كانت الأيدولوجيات العامة تضع قواعد ، ولو كانت ضرورية ، قواعد قاسية لدرجة يصعب تحملها ، فإن الأيدولوجيات الخاصة يمكن بدورها أن تزود الناس بالأفيون الرحيم الهلوى .



كانت الأشياء كلها فى البداية فى وحدة وتناسق ونظام . هذا هو الخطط النظرى الذى قالت به لژمن طويل مدارس الفكر الإنسانى القوية ، وبخاصة فى العصر الذى سادت فيه نظريات دارون . لماذا نرى اليوم السماء فوق الأرض ؟ من الأجابات الطبيعية بنوع ما ما يقول : لأنها كانت فى البداية مربوطة بالأرض . ثم فصلها عنها شيء ما ، كما فعل الإله شو فى الأسطورة المصرية . وعلى العكس من ذلك مخطط

يجعن في البداية الفوضى والصراع ، كما في نظرية هوبز عن الاشياء . وفي سفر التكوين : كانت الأرض في البداية فوضى وفراغا . وفرض الإله النظام على الخواء . على أن بداية المجتمع الانساني قد تميزت بثورتين على النظام : أولاها آدم وحواء ، ثم قابيل الهارب الهائم على وجه الأرض .

وعند هذه النظرية يجعل سينسر ودوركايم النظام في البداية ، فيقول دوركايم إن المجتمع الأول كان تصديقا عاما متصلا للقيم والسنن الاجتماعية ، والضمير الاجتماعي . أما الآن فقد يشننا من معرفة الكثير عن البدايات البشرية . غير أن أنصار مذهب النشوء كانوا على حق تقريبا . فالمجتمعات الانسانية الأولى كانت بالتأكيد لا تعرف الزراعة أو الطبقات المتدرجة . غير أننا نستطيع فقط أن نستدل على طرق التفكير لدى مثل هذه المجتمعات وسلوكها بالنظر الى المجتمعات المماثلة لها والتي لم تزال باقية الى وقتنا الحاضر .

وفي الامكان بسهولة أن نرى في أبسط المجتمعات وأقلها انقساما ، حيث لا يوجد تقسيم وظيفي للعمل (فيما عدا تقسيم العمل تبعا للجنسين ، الذكر والأنثى ، وهو المعروف في كل مكان) أن هناك تنازعات بين بعض النظم ايديولوجية . وتفسيرات فردية للنظام العام المشترك ، تفسيرات الاتباعيين وتفسيرات ، المنشقين . فإذا كانت القيم والمثل والقواعد الاجتماعية سائدة ، وتمشت القيم والمثل الفردية مع نظيراتها الاجتماعية ، فلا يكون ثمة منشقون أو آثمون ، أو انتهاك لقانون الاخلاق الساري في كل مكان . والآن نجد مثل هذه الانتهاكات في كل مجتمع مهما كان بسيطاً تبرر بعضها الضرورة ، حتى ولو لم تكن هذه الضرورة مقنعة بدرجة كافية ، ونحن نعلم أن الانسان قد يموت أحيانا تجنباً لانتهاك قانونه ، ونجد عند الكالوف ، في تيرادل فويجو (أرجنيل بجنوبي أمريكا الجنوبية يفصلها عن القارة مضيق ماجلان : المترجم) ، ومجتمعهم من أبسط المجتمعات ، أن أكل لحم الكلاب يعتبر عملا سيئا ، ولكن الناس هناك يلتزمون مختلف الحيل لتبرير أكله في بعض الظروف (١) . فعندما نجد في مثل هذه المجتمعات طبقات كاملة من المخالفين فكيف يخطر لنا أنهم لا يملكون نظاما يبررون به سلوكهم ، ايديولوجية جماعية تناقض الايديولوجية الاجتماعية الشاملة ، كما يوجد بالتأكيد ايديولوجيات خاصة لكل مخالف تناقض الايديولوجيات الاجتماعية ؟ وعلى هذا يوجد بين أقزام جابون ، ويشكلون هم أيضا مجتمعات بسيطة للغاية ، مخالفون من كل الأنواع ، مشعوذون يستخدمون السحر الأسود ، ومجرمون ، ولصوص ، وزانيات ، وما الى ذلك ، وحتى أكلة اللحوم البشرية الذين يعتبرون مخلوقات بشعة . غير أن ثمة انتهاكات كانت مستهجنة من قبل ، وربما كان معاقبا عليها ، أصبحت اليوم جائزة للضرورة ، من ذلك الزواج بين الأقارب - الذين ليسوا شديدي القرابة - أصبح مسموحا به لأن الجماعات قل عدد أفرادها . يقول الزعماء في ذلك : « نعم ، يقينا ، أننا نعرف أن هذا أمر غير سليم ، والقانون لا يسمح بذلك ، ولم يكن أبائنا يسلكون هذا المسلك ، والروح تغضب علينا لذلك ، ولكن .. ماذا بوسعنا أن نفعل ؟ » (٢) .

لذلك فهناك مخالفون وسط مجتمعات بسيطة كهذه ، وأكثر من ذلك وسط المجتمعات الأكثر تعقدا ، دلالة على وجود ايديولوجيات خاصة ، وايديولوجيات مضادة

(١) ج . امبريزي : « رواد الحرب » ، باريس ، جاليمار (الجنس البشري ١١) ، صفحة ٢٥٥ .

(٢) ر . ب . ه . تري : « أقزام النابة الاستوائية » ، باريس ، بلو وجاي ، ١٩٣٢ ، صفحة ٤١٠ .

منبثقة من بعض الجماعات أو من بعض فئات الأشخاص . كما أن هناك أعماق الفروق في المجتمعات البشرية (أعمقها في أبسط المجتمعات على الأقل . بل في المجتمعات المتقدمة في كثير من الأحيان) ، بين الرجال والنساء ، وكذا بين الصغار سنا والكبار ، فهناك في نطاق الأيديولوجية الاجتماعية الشاملة أيديولوجيات خاصة بالجنسين وكذا أيديولوجيات خاصة بطبقات السن .

وفي الواقع ، حيث لا توجد دولة ، أو جهاز مركزي يفرض الطاعة فوق مستوى العشائر والقبائل ، وحتى إذا لم تكن الدولة قوية بدرجة كافية ، كان هناك مجال للتعايش الميسور بين الأيديولوجيات الإقليمية بدائل الأيديولوجية العامة الشاملة فالأيديولوجيات الخاصة يصرح لها عادة بمزاولة نشاطها الحر بشروط سهلة . أما العقاب على الانحراف فأمره متروك للآلهة أو الأرواح . وكثيرا ما يزود المنشقون ببعض المنافع : فهناك حفلات يمكنهم أن يطلقوا فيها العنان لنوافهم المكتوبة . وثمة أدوار يصرح لهم بأدائها ، من ذلك مثلا أن الرجال الذين يخافون من الاختبارات القاسية التي يقتضيها جنسهم ، جنس الذكور ، كطقس التلقين المؤلمة ، والالتزام بالذهاب إلى الحرب ، وما إلى ذلك ، يمكنهم أن يختاروا لأنفسهم أسلوب المعيشة الخاصة بالنساء ، أو في نطاق وضع متوسط منظم . بل أن هناك أيضا ضروبا من العصيان الشعائري المنظم لا تضر بالسباق العام للقانون والجماعة .

والدولة أكثر تشددا ، فهي تصدر القوانين ، وتضع عقوبات محددة لمن ينتهك هذه القوانين ، وهي مزودة بجهاز خاص للتنفيذ بالقوة والعقاب ، وتهتم بنوع خاص بكل ما هو لازم لها : تهتم بجمع الرسوم والضرائب ، والحصول على الخدمة العسكرية ، والحفاظ على تسلسل الرتب والدرجات والفئات والطبقات ، ويمكنها خارج هذا النطاق أن تتساهل ، وبالأخص لأنها لا تملك وسائل ضخمة لتنفيذ مدى واسع من القواعد بين عدد كبير من الناس . غير أن أيديولوجية الدولة قد تعتبر أشياء كثيرة مرتبطة بهذه القواعد الرئيسية ، أشياء تبدو لنا بعيدة كل البعد عن هذه القواعد . وهناك أنماط من المجتمعات ، وأنواع من الحكام ، يميلون أكثر من غيرهم إلى إقامة أنظمة للسيطرة واخضاع مزيد من الأشياء لحكمهم .

وكان هذا الأمر من النقاط الرئيسية التي ناقشتها مدارس الحكم الصينية القديمة ، فقد كان أولئك الذين يقال أنهم مشرعون يطالبون بمزيد من القوانين ، قوانين صارمة تجبر الناس على احترام النظام ، وثمة آخرون يضعون ثقة أكبر في صلاح الطبيعة البشرية أو في القدوة الطيبة التي يعطيها الحاكم . قال السيد كونج : « عندما يكون الحاكم صالحا في ذاته تجرى الأشياء دون أن يأمر بجرياتها . وعندما لا يكون صالحا في ذاته فإنه قد يصدر الأوامر ، ولكن أوامره لن تطاع » (١) . وقال السيد منج : « إذا خضع الناس بالقوة فإنهم لا يخضعون بمقولهم ، وإنما لأن قوتهم غير كافية أما إذا خضع الناس للشخصية القوية فإنهم يكونون مسرورين في صميمهم ، ويستسلمون بحق » (٢) . ولم يكن هذا بالطبع مجرد جدل أدبي بين رجال اختلفت

(١) لن يو ، الجزء الثامن ، ٦ ، الناشر آر. هوج ، « الفلسفة الصينية في المصور الكلاسيكية » لندن ج. ٢٠٠ ، دعت ، ونيويورك أ. ب. دتون ، ١٩٤٢ (مكتبة الجمع ١٩٣) صفحة ٢٥ .

(٢) « كتاب منسيوس » الجزء الثاني ٤ في طبعة آر. هوج ، صفحة ١٠٨ . والجزء الثاني ، ٣ : ١ ، في ج. ليچ « الأدب الكلاسيكي الصيني » الجزء الثاني أوكسفورد ، كلarendون بريجي ١٨٩٥ صفحة ١٩٦ .

آراؤهم بنوع ما ، وانما قد ارتبط بالصراعات التي جرت بين الطبقات في المجتمع الصيني القديم ، كما حدث على سبيل المثال بين فريق السادة الاقطاعيين وبين اولئك الذين لانوا يهتمون بجعل الدولة صاحبة السيادة العليا .

وعندما تكون الدولة قوية ، يكون للمشرعين ونظرائهم في المجالات الاخرى السلطة العليا ، وعندما يكون المجتمع في الوقت نفسه معقدا ، وبه الكثير من القطاعات ومن العلاقات المتنوعة القائمة بين هذه القطاعات ، علاقات تجارية وأدبية ، ومن ثم تنبثق نزعات فكرية تلقائية من هذا البناء ، يلجأ المعارضون بالضرورة الى كثير من الحيل ليجدوا لانفسهم مخرجا لافكارهم الخفية . وقد يكون هذا الامر عسيرا للغاية في بعض الاحيان ، فهناك مثلا قصة عن ايتسامة كان صاحبها يعاقب عليها في بلاط الصين . ذلك لان الناس الذين يهتمون اهتماما شديدا بسيادة القانون وحفظ النظام ، ويجدون صالحهم في ذلك ، قد يلجأون فيما بينهم الى السخرية والابتسام وما الى ذلك بازاء القوانين والافكار المرتبطة فرضا بالنظام العام ، والتي لم يعمدوا يؤمنون بها . وهنئى هي الطريقة التي تحتج بها ايديولوجيتهم الخاصة ضد الايديولوجية العامة . .

ومن المعروف أن كاتو الاكبر ، وهو قائد شديد الصراحة والتمسك بالعادات القديمة ، اعتاد ان يقول أنه لا يمكن ان يتقابل اثنان من العرافين دون ان يضحكا (١) ولم يستطع فسياسيان عندما عندهما حضرة الموت ان يحجم عن الضحك من ايمان الناس بعظمته ايمانا كان شديد الفائدة في دعم سلطانه ، وأن يقول في ذلك : « واسفاه ، يبدو لي أنني اتحول الى اله » ولكنهم كانوا مضطرين في الوقت نفسه لأن يتصرفوا علانية كما لو كانوا مؤمنين بهذه الافكار والطقوس والقوانين ، وهذا ما يسمونه « الكليية » (مصطلح يفيد احتقار العرف والتقاليد والرأى العام والاخلاق الشائعة ، مرجعه الى الكليبيين : المترجم) أو ربما الوقاحة وصفاقه الوجه . وفي بداية حكم فسياسيان هذا طلب منه رجل ضرير في الاسكندرية أن يصبق في عينيه ، كما طلب منه رجل مقعد أو مشلول أن يشفيه بمعجزة مماثلة . وامتعض فسياسيان ، وتردد طويلا ، واستشار الاطباء ، ولكنه امتثل أخيرا لرأى اتباعه الذين اقنعوه بالفائدة السياسية التي تعود عليه من الاستجابة لرغبات العليلين . ولا شك أنه استخذه على ذلك بعض أعضاء هيئة الدعاية التابعة له . وكان رجلا مخلصا بنوع ما . وكثيرون مثله لم يترددوا ، ولا يترددون في عمل الخير .

وباستثناء فترات قصيرة بنوع ما ، ودول قليلة متشعبة كانت عمك فضلا عن ذلك وسائل قوية ، لم تكن الدولة تطلب من رعاياها أكثر من ولاء شسفي لأيديولوجياتها الرسمية . وبالإضافة الى ذلك كان من الخطورة بدرجة كبيرة أو صغيرة تبعا للظروف ، أن يعارض الانسان علنا أيديولوجيات المجتمع الشائعة أو الكامنسة أو الضمنية ، أو يعرف عنه أنه يعارضها في سريره . ولكن كاف هناك بوجه عام مجال لأن يحتفظ الناس في صدورهم ، أو حتى يعبروا أحيانا بأراء مخالفة . وحتى في دولة من أقوى الدول في العصور الديمة ، في مصر الفرعونية ، كتبت قصص تعبر عن معارضة شديدة لليم الشائعة ، والنشاط الجارى الذي يزاوئه المجتمع ،

حتى ولو كان ذلك ، كالمعتاد دائما ، باسم قيم أخرى يشعرون الناس بأنها ثابتة .
وثمة شخص يصرح بأسمى فيما يسمى « حديث رجل يبعث الناس » بأن كثيرا من
الناس ينظرون إليه باستهجان :

انظر ، ان اسمي مهقوت ،

أكثر من رائحة الصيادين

على صفاف المستنقعات بعد أن يصيدوا السمك .

وهو يفكر مليا في أن يلوذ بالمتع التي يمكن استخلاصها من الحياة اليومية
أنه ملاذ شائع في كل زمان وكل مجتمع لأولئك الذين فقدوا الإيمان بالقيم العامة ،
ملاذ يجيزه عظماء هذا العالم وزعماء الدول والأحزاب ما لم ينازع سلطانهم . ولكن
« مبعث الناس » أو « اليأس » ، كما اعتاد علماء الآثار المصرية أن يسموه ، يجد
أن هذا أيضا باطل ، وأن الموت وحده هو الحل والمفر :

الموت أمامي اليوم ،

شبيه بالشفاء للرجل الليل ،

والانطلاق إلى الطبيعة بعد الإبلال .

أنه حل لا يتلقاه قادة آخرون بسرور ، لأنه قد يثير الشكوك في نفوس الناس
من ناحية سلوك المجتمع تبعا للمخططات التي اختاروها له ، ولكنهم لا يستطيعون
منع هذا الحل بسهولة .

وهناك في داخل مثل هذه المجتمعات ، سواء كانت دولا أو لم تكن كذلك ،
تقسيم للعمل يفوق كثيرا جدا التقسيم البدائي العام إلى ذكور وإناث . وإلى جانب
أولئك الذين يمارسون العمل في الحكومة ، والحرب والدفاع ، في تعريف الأيديولوجية
الرسمية ، وممارسة الطقوس التي تتطلبها هذه الأيديولوجية — من فلاحين وحرفيين
وملوك ، وقادة ، ومحاربين ، وكهنة ، أولئك الذين يمارسون أنشطة تتطلبها كل
المجتمعات وتنعكس في أقدم التصنيفات للطبقات الاجتماعية — كان هناك أناس
أصبحوا اليوم متخصصين في التجارة والمعرفة والفن . وكان هناك حرف ومهن ضرورية
أيضا لعدد كبير نسبيا من الناس فوق مستوى معين . غير أن لهذه الأنواع من
التخصصات منطقا خاصا بها ، ليس حتما منطلق المجتمع بأسره ، أما التجار فانهم
يتصلون مباشرة بمجتمعات أخرى ، وقد ينفصلون إلى حد ما عن قيم مجتمعهم ،
وبخاصة إذا لم تكن الدولة قد نظمت التجارة بصفة رسمية كفرع من تنظيمها
للمجتمع ، كما كان الحال قبل الاتحاد السوفيتي بزمن بعيد ، لدى الإزتك ، وكذا
إلى حد ما لدى الأشوريين ، وفي بعض الأحيان في الهند كما يتجلى بصورة مثالية
في ارتازاسترا كوتيليا . وقد يقع العلماء والفنانون — حتى الأقدمون منهم — ضحية
سهولة لما في تخصصاتهم من خدع . وهناك نزعة إنسانية طبيعية إلى ما يمكن أن
نسميه « استقلالية المهام » . فالإنسان الذي يمارس مهنة رائدة يميل بسهولة
إلى مواصلة عمله حتى النهاية ، بلا عائق ، ودون أن يلتفت إلى أي شيء آخر . ومع
ذلك فإن هذا الميل ، بالنسبة للعمال والقادة والمحاربين والكهنة ، هو في صالح

المجتمع بوجه عام ، وهو ليس كذلك حتما بالنسبة للتجار أو العلماء والفنانين .
 ويصوغ التجار والعلماء والفنانون أيديولوجياتهم النوعية الخاصة بهم ، كما
 يصوغون بالطبع أيديولوجيات خاصة في نطاق هذه الأيديولوجيات النوعية . وقد
 تتعارض أحيانا أيديولوجياتهم ، خاصة كانت أو نوعية ، مع أيديولوجية المجتمع
 الشامل . ويميل التجار الى ان يعتبروا ربحهم الخاص أسمى القيم ، ويبحثون ،
 على العكس من ذلك ، لدى الاغالب عن قيم أعلى ثما من القيم الموجودة في مجتمعهم .
 أما العلماء الذين يستخدمون الملكة الفكرية الموجودة في كل مكان بأشكال مختلفة
 الى حد ما ، والتي تسمى بعامه « العقل » ، فانهم قد يصلون الى استنتاجات تتعارض
 مع بعض العقائد الرسمية في مجتمعهم . وقد لا يبالى الفنانون المولعون بفنهم بهذه
 العقائد ، وقد يصلون بذلك الى حد التشكيك فيها .

وفي كل مكان ، حين تجسد بعض التشكيلات فوق مستوعب العشائر
 انقبائل ، مما يمكن أن يسمى شعبا ، أو جماعات عرقية ، أو أحيانا أمما ، ذات
 حكومة مركزية أو بلا حكومة ، تشرع الآلهة العديدة المعبودة في المدن أو المقاطعات
 المجاورة في البحث عن اتباع لها خارج موطنها الاصل ، ويشجع جماعات من الكهنة
 في البحث عن عبدة جدد لآلههم حتى يعزوا سلطانهم ، ويزيدوا دخلهم ، وعلى هذا
 النحو يبدأ التنافس بينهم . وللأفراد أن يختاروا بين الآلهة ، ولهم بالطبع أن يعبدوا
 العديدة من الآلهة في وقت واحد . ولكنهم في الكثير من الأحيان يفضلون بين الآلهة ،
 ويؤكدون اختيارهم لواحد أو أكثر منها ولكل انسان أن يشكل لنفسه مزيجا من
 الآلهة ، بل له أحيانا أن يختار الها واحدا دون سواء .

★ ★ ★

وعندما اتسعت المجتمعات ، وازدادت تعقدا ، وجمعت في نطاقها مزيدا من
 الوحدات الأولية ، وزادت العلاقات بين المجتمعات شيوعا ، وازداد تبادل السلع
 والأشخاص والأفكار ، أصبح الأفراد يواجهون مزيدا من الاختيارات بين مختلف
 الأحرار في الحياة والقيم والآلهة . وازداد عدد الأفراد الذين أصبحوا متحررين
 تقريبا من قيود حياة منتظمة يعرف فيها كل انسان بالضبط ما ينبغي عمله ، وكيف
 يعمل ويفكر ، وأى الله يعبد ، وبدأوا يفكرون في أنفسهم باعتبارهم أفرادا متميزين
 لهم آراء خاصة ، وليسوا أجزاء من مجتمع كلى . وبدأوا يلتمسون النجاة لأنفسهم ،
 لا لقبيلتهم أو شعبهم في مجموعه فقط ، وإن تكون نجاتهم أبدية .

إن الانسان ليتشوف الى المطلق ، الى المعنى بالأشياء والأفكار حتى نهايتها .
 وهناك دائما ، على الأقل بين كل مجموعة بشرية ، بعض المتحمسين ، المتعصبين ،
 الذين ينزعون الى أضواء قمة سامية على اختياراتهم الخاصة ، فربهم هو حتما الأفضل
 والأقوى من سائر الأرباب ، ولا بد أن يكون ربا واحدا ، رب الكون كله ، ويجب أن
 يرفع روح الانسان في الحياة ، خالدة ومجيدة .

وعندما لا يكون هناك خيار سوى اتباع طرق الفكر والسلوك التي رسخها
 المجتمع ، والجماعات الوظيفية المتخصصة في داخل المجتمع الشمولى ، يقاسى الأشخاص
 الذين يتمتعون ببعض السجاياء العقلية ، مثلما يقاسى الناس في السجون . غير
 أنه حين يكون هناك اختيار ، ومزيد من الاختيارات ، يقاسى الناس من انعدام
 الهداية ، ويلتمسون النصيحة والوصاية والنماذج التي تشير الى طرق التفكير الصحيح

والسلوك القويم ، والوصول الى بر الأمان . وأقل الطرق تشددا لتلقى هذا الارشاد هو الحصول بوسيلة سهلة وملائمة على معلومات جيدة عن العالم ، وما هو خساراج العالم ، وقواعد محددة للسلوك في الحياة .

ولم تعد الطرق القديمة التي تتيح العثور على هذا الارشاد الضروري مناسبة للظروف الحالية . ولم يعد الكثير من الايديولوجيات الخاصة متوافقا مع الايديولوجيات العامة . وهناك الكثير من التناقضات بين الآلهة الرسمية ، وبين ما تمعله الكهانة الرسمية . وحتى اذا أراد الانسان أن يحتفظ بالعقيدة التقليدية ، كالإخلاص لشعبه أو دولته ، كان عليه أن يبرر هذا الاختيار . ففي الصين مثلا كان السيد كونج من مؤيدي الطرق التقليدية في الغالب ، ولكنه قال : « ربما كان هناك من يعمل دون علم ، ولست كذلك . انسماعى الشيء الكثير ، واختيارى للأحسن من بين ما اسمعه ، وتنبىي لما اختار ، ورؤيتي الشيء الكثير ، وانتباهي لما أراه : كل ذلك هو النسوع الثانوى من المعرفة » .

والاختيار يقتضى على الأقل نوعا من التفكير .

والارشاد يفترض سلفا وجود مرشدين . وكانت الشعوب تطلب مرشدين جددا ، نوعا جديدا من المرشدين . وكان فى اليونان فلاسفة ، بدأوا بالقواعد المشهورة لمعرفة أمور هذا العالم ومعالجتها . ولكنهم طبقوا هذه القواعد بشبات ، ولجميع الأغراض ، وبناو بذلك نظما شمولية . وكانت هذه أيضا أيديولوجية ، تخرج الناس من متاهة « الدوكسا » ، من الرأى الشائع المتناقض ، ولكنهم أيديولوجية دقيقة معقدة بالنسبة للاستخدام العادى . وكان كل انسان أن يبذل جهدا كبيرا ليعثر فى هذا البيان الكلى المعقد على ما لعله يكون مفيدا له ، وعلى ملامح عملية لفكره وسلوكه .

ولم يكن ماركس منصفاً للفلاسفة القدامى حين قال انهم قد « فسروا قبله العالم بطرق منوعة » . وكثير منهم أراد أيضا أن يغير العالم ، ولكنهم لم يجدوا وسيلة الى ذلك سوى أن يقتنعوا الافراد بصدق نظرياتهم ، ويتركوا لهم مهمة ترجمة هذه النظريات الى اعمال واقعية . وكان أهل الخبرة يعلمون دائما أن هذه عملية طويلة للغاية وغير مجدية . وحاول بعض الفلاسفة ، بوسيلة عملية أكثر من غيرها، أن يقتنعوا الملوك والحكام بنظرياتهم ، مثلما فعل أفلاطون ، ولكن اتضح أن هذه الطريقة أيضا مملوءة بالاختطاء .

ووجد فيثاغورس طريقة أخرى : أن يبنى ما قد سميت « الحركة الايديولوجية المنشأة » ، وهى مجموعة متاحة لكل الاشخاص المقتنعين بصدق آرائه ، الصاملين على تحقيقها ، ولها قواعد سلوكية ، ورموز وشعائر ، وتدرجات فى عضويتها ، وقواعد للانضمام الى الجماعة ، وارتقاء درجات السلم الداخلى .

ولم تكن أفكار الكاثنة من الوجهة المعنوية كافكار طوائف سائر الفلاسفة ، خارجة عن نطاق الدين ، ولكنها تؤيد الدين فى المسائل الدينية البحتة . وفى النهاية أثرت الفيثاغورية على طائفة يهودية تسمى « الاسمينيين » ، كان لها هى الاخرى تأثير على أفكار مؤسسى المسيحية وسلوكهم العملى . ولكنها قصة أخرى .

كان الناس يلتمسون دائما الهداية ، ويلمحون الى كيفية التصرف فى الزمان

والمكان ؛ دون كثير من البحث الفكرى ، ويجيبون على مشاكلهم كلها فى وقت واحد ، مشاكل حول هذا العالم ، وما يحتمل أن يكون وراء هذا العالم . ولا بد أن تشمل هذه النهاية الدين ، أو محل محله ، لا أن تتركه خارجها ، وأعطى الانبياء متسل هذه الاجابات ، لذلك كانوا دائما أسبق من الفلاسفة . وكان هناك فى الماضى ، كما هو الحال دائما ، صراعات قومية واجتماعية . غير أن التحرر الاجتماعى والقومى وحده لم يكن غاية كافية للكثير من الناس ، بل ان الناس كانوا يعرفون وقتئذ أنه ليس من المحتمل أن تؤدى سيطرة طبقة من الناس ، أو الحكم الذاتى لشعب من الشعوب الى انتهاء كل أنواع الصراعات . وكانوا يرتابون فى امكان وجود مجتمع بلا طبقات ، يضم شعوبا مختلفة على قدم المساواة فيما بينها دون أن تشترك السلطات العليا فى خلق هذا المجتمع . ان توفير مستقبل ماذى سعيد للجنس البشرى كله أمر بعيد المثال كما يبدو جليا . بل ان الناس لم يكونوا يتصورون كما يفعل البعض الآن أن المعاناة والظلم يمكن القضاء عليهما فى هذا العالم ، وكانوا يريدون أن يعرفوا علاجات لا لأدواء الحياة الاجتماعية وحدها ، وإنما أيضا للعالم التى تصيب الأفراد فى حياتهم ومثل هذه العلاجات لا يمكن أن تأتى الا من العالم الآخر فقط ، فالانبياء لا بد أن يكونوا أنبياء دينيين .

ويبحث معظم الفلاسفة عن طريق للخلاص ، كما يفعل الانبياء . وبدأوا كلم من ايدىولوجية خاصة نشأت فى قلوبهم بتأثير التناقضات بين شخصياتهم وبين الأيدىولوجيات الاجتماعية . وهكذا فعل الانبياء . انه وهم مثالى — ذاتى بصورة عجيبة بين اتباع فلسفة مادية — أن كلا من هؤلاء (الفلاسفة والانبياء) قد تأثر أول ما تأثر بأفكار نظرية . فقد انطلق ماركس من آراء عصر التنوير كما شاعت بين الطبقات المتوسطة عندما كان شابا قبل أن يدرس هيجل . وكان لينين وتروتسكى قد استثمرا بقصة شيرنيسفسكى « ماذا ينبغى عمله ؟ » قبل أن يقرأ أعمال ماركس . وتصدق القصة نفسها على عصور أقدم من ذلك .

ويسمى كل من الفلاسفة والانبياء بحثا عن السر الكامن فى أعماق الاشياء ، والوسيلة الى المعيشة الصحيحة . ولكن الفلاسفة يهتمون أكثر ما يهتمون بالمعرفة من أجل المعرفة ، ويريدون أن يتوغلوا فى التفاصيل فى هذا الخصوص . وهم يبدأون بالتعليل بشيء من الحذر ، وبسرعة معتدلة ، ويكتفون بالقدرة على اقتناع صفوة مختارة من الناس ، بدلا من اتخاذ طرق مختصرة أو خطوات جانبية فى عملية التعليل . وربما كانوا يؤمنون بالآلهة ، ولكن يبدو لهم وحى الآلهة طريقا أقصر من اللازم للوصول الى الحقيقة ، يتطلب على الأقل مزيدا من الايضاح والتفصيل . أما الانبياء فانهم يهتمون أكثر بالممارسة العملية ، والمطور سريعا على تعليم يمكن أن تتلقاه الجماهير وتقبله ، ويهدبهم الى الصراط المستقيم ، ويسلمون بسهولة بالأيدىولوجية الخاصة التى انطلقوا منها — بالآلهة أو بغير آلهة — والأفكار الصالحة للأخذ بيد الجماهير لتبلغ الغايات التى تقتضى هذه الأيدىولوجية أنها صالحة .

هناك بالطبع أناس كثيرون على الطريق الوسط ، يتذبذبون بين الطرفين ، لعل من بينهم بوذا وأفلاطون وماركس .

وتبدو فروق خطيرة بنوع خاص فى رحلة المريدين . وتجسد الأيدىولوجيات الخاصة فى نظم فلسفية أو فى رؤى وقبليات ونداءات نبوية . ووجد مريـ

الفلاسفة ، اذا كانوا هم أنفسهم فلاسفة ، مدارس يعملون فيها تعقدات النظام لنخبة قليلة مختارة: من أصحاب الواهب العقلية . أما مريدو الانبياء فقد وجدوا دورا للعبادة وتنظيمات ، ووحدات ، يمكنهم أن يطلقوا فيها العنان لمشاعرهم الداخلية المضطربة ، ويعبرون عن ايمانهم ، ويتناقشون في الطرق والوسائل الكفيلة بنشر الحقيقة . فاذا نجحوا أمكن نشوء وتطور تنظيم كبير شامل ، ضخم في بعض الأحيان ، ذي مركز ادازي وفروع وأجهزة متخصصة .

وهناك أنبياء ، أو قل مصلحون دينيون ، هم في الوقت نفسه ملوك أو حكام كان كذلك أمتهنح الرابع (اخناتون) ، وأكبر ، على سبيل المثال . وكان معهم سلطان الدولة كلها يستخدمونها لنشر آرائهم . ومع ذلك لم ينجحوا ، في حين نجح رجال لا يملكون أية سلطة لانشاء كنيسة عالمية ، مثل يسوع (الناصري) ، وبولس (الطرسوسي) . قال اسحق لانتشر ، بعد مكيا فيل ، انه من المفيد أن يكون الانسان نبيا معززا بالسلاح ، ولكن هذا غير كاف ، شلابد أن تروق الأفكار لمقول الكثير من الناس ، وتوفي بحاجاتهم . غير أنه ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أيضا أن خصوم اخناتون وأكبر ، كهنة آمون ، وفقهاء المسلمين ، لم يكونوا مجردين من السلاح .

واذا كان هناك ملوك وحكام لم ينجحوا في انشاء جمهور دائم من الاتباع ، شيعة أو كنيسة ، فإن النجاح أكثر ندرة حين يكون الانبياء من عامة الناس ، حتى ولو كانت هناك حالات شاذة مرموقة كما ذكرنا من قبل . وحين تصير الظروف مناسبة للتغير الايديولوجي ينشئ الكثير من الناس في قلوبهم ايديولوجيات شخصية ، ويصرح بها بعضهم علانية . وتمازس بعض هذه الايديولوجيات التي تعلن شناعة تأثيرا في دائرتها ، وأحيانا في جهات أخرى كثيرة . والامر كذلك بنوع خاص عند بعض رجال الأدب في العصر الحاضر ، وفي بعض المجتمعات الشديدة التعقد في الزمان الماضي . ويمكن القول بأن مجموعات الأفراد ، والجماعات الصغيرة ، والدوائر ، وجماعات المشاهدين والمستمعين الذين يشعرون ويتحدثون في اتجاهات واحدة ، هم جزء من حركة اجتماعية وایدیولوجية .

وبين كل هؤلاء الناس أنبياء حقيقون ، وهم الذين أنشأوا جماعة ثابتة دائما لها اتباع مخلصون . ويبدأ هؤلاء بما يمكن أن نسميه حركة ايديولوجية منشأة . وتظل هذه الحركة صغيرة في بعض الاوقات ، ثم تتلاشى بعد فترة . ولكنها في بعض الاحوال القليلة تتضخم وتزداد نجاحا بين أعداد متزايدة من الناس .

وفي وسط هذه الحركات الايديولوجية المنشأة تنمو وظائف وأجهزة وفروع متخصصة ، كما يحدث في داخل الدولة . ولكن في حين تطلب الدولة أول ما تطلب الموضوع المادي (البدني) ، وقد تطلب أكثر من ذلك ، فإن الحركة الايديولوجية المنشأة تطلب بحكم طبيعتها العقول . وهي تنشئ بعض الطقوس التي تذكر أعضائها في الكثير من الأحيان بأن عليهم أن يفكروا ويعملوا بطريقة معينة . وعلى غرار الحيوانات التي تحولت الى بشر في قصة هيربرت جورج ويلز المشهورة « جزيرة دكتور مور » ، كان على هؤلاء (الأعضاء) أن يزدوا . كل يوم عبارة « يجب أن تفعل هذا ، ولا يجوز أن تفعل ذاك ، ذلك هو القانون » . وتجرى لقاءات عديدة « وظيفيات وظيفية دراسية » ، وتزيد المشاعر عامة ، وعقائد دوجماتية ، ويؤيد الايمان ويعهود

الاخلاص والاستقامة • بل ان الاشارات الآلية المقتنة كما ينبغي انما تعبر عن هذا الخضوع الفكرى • والمفروض على العضو ، حتى وهو وحده ، أن يبدى اخلاصه بالطريقة نفسها • والمفروض أن « الأخ الكبير » أو « الأب الكبير » موجود فى كل مكان ليشهد العبادات التى يؤدونها المؤمن وهو فى خلوته • وقد فنن حفظة الأيديولوجية ، وبخاصة فى اليهودية والاسلام ، بدقة شديدة ، وبكل التفاصيل حتى فيما لا قيمة له ، طرق السلوك الصحيح فى كل شؤون الحياة اليومية التجارية ، فى كيفية تناول الطعام ، ومسح الأنف ، ودخول الحمام ، حتى يكون الانسان يهوديا أو مسلما صالحا • وصنفت كل الطرق الجيدة والردئية نوعا ، والمحايدة التى تؤدى بها هذه الأعمال الضرورية • ولم تعالج الأشياء بمثل هذه الكيفية فى كل الأيديولوجيات المنشأة فى الماضى أو الحاضر • ولكن هناك دائما نزوعا فى هذا الاتجاه • وثمة شعار فى الحركة الشيوعية فى عهد ستالين يقضى بأن يكون الانسان شيوعيا أربعا وعشرين ساعة فى اليوم •

ويجب حماية القواعد الأساسية فى العقيدة العامة من النسيان • وتسجيلها فى مكان ما حتى يتسنى الرجوع إليها اذا ثار شك أو جدل بشأنها ، وتذكرها بسهولة ، وتزيد المؤمنين بسبل الهداية فى جميع الظروف • هناك لذلك كتب حافلة بـ «الحليم » الشريعة » وروايات عن حياة المؤسسين والرواد الأوائل • واذا كانت هذه الكتب ضخمة أو عويصة استخلص الناس منها موجزات أو مذكرات أو تعليمات أو كتيبات صغيرة ، حمراء أو خضراء أو ما شابه ذلك • وهناك ، بخصوص التفاصيل ، شروح ، ومختصرات للشروح ، ومختصرات للمختصرات ، وكتيبات •

وهكذا تثبت الأشياء والأفكار والأفعال كلها ، وتستقر فى الأذهان أبدا الآباء • قال الأحبار « أقم سياجا حول الشريعة » ويبدو أنه ليس ثمة موضع فى داخل المجال « أقم سياجا حول الشريعة » • ويبدو أنه ليس ثمة موضع فى داخل المجال المسور هذا للمبادأة والفكر والآراء الفردية ، أو لآى خلاف أو انحراف أو تفسير فى الشريعة • ومع ذلك فإن الأشياء تتحرك •

وفى الحركات الأيديولوجية الشعبية الواسعة ، كالثورات الوطنية التى تنشب بلا تنظيم ، ينضم الناس الى الحركة تلقائيا ، لأنهم يقاسون من الوضع الذى تكافحه الثورة • وتبعاً لمصير الصراع من توفيق أو فشل ، يغير الناس مواقفهم ، فهم أحيانا مستعدون للخضوع لنظام يبدو لهم آنئذ ثابتا لا يتزعزع ، وقادرون على أن يجلبوا بعض الفضائل فى موقفهم هذا ، ما دام الانسان يبحث دوما عن مرور للعمل الذى يريد أداءه • ولكن اذا كان هناك أناس يواصلون الكفاح فهناك آخرون يشعرون غالبا بالاثم ، ولكنهم عندما يحين أوان النصر ينضمون الى الحركة • وهم على الأقل أولئك الذين لم يقطعوا شوطا بعيدا فى المهادنة مع أصحاب السلطان • وينسون بسهولة تذبذبهم السابق ، أو ببررونه • كل هذا يولد الكثير من ظلال الأيديولوجيات الخاصة •

وفى بداية الحركات الأيديولوجية المنشأة ، وفى مواقع وأوقات انتشارها ، يتطوع الناس لنصرتها ، وينضمون الى الدين أو الطائفة أو الحزب ، بايمان صادق وتكرار للذات ، مما يؤدى بهم بسهولة الى أبعد حدود الاستشهاد ، وهو استشهاد سعيد • وكثيرا ما تقترب الماسوشية (تلذذ المرء بالاضطهاد الذى ينزل به : المترجم)

بالإيمان بقضية ما . ولكن بعد أن تنقضى فترة يكون الأعضاء الجدد هم أبناء أو بنات للزمن الأصلي ، وهم أيضا في الغالب مؤمنون بطبيعة الحال ، اما لانهم لا يجلبون سببا خاصا للشك في التعليم الذي تلقوه في طفولتهم ، واما لأن الطاقة أصبحت الآن قوية . وقد تكون صاحبة السلطان ، فتكون هناك مزايا في عضويتهم لها . ولعلمهم قد اقتنعوا بدرجة كافية ، عن طريق الرعاية الداخلية ، وبث الأفكار عن طريق المعبد أو الحزب ، فيصبحون مؤمنين تماما كلما كان آبائهم وأمهاتهم . الحقيقة ان الامر كذلك في اغلب الأحيان . غير أن الإيمان لم يعد له هذا المعنى . كانت التضحية بكل شيء في سبيل القضية هي النتيجة الطبيعية للإيمان لدى المؤمنين الأوائل . والمؤسسين ، والخزاة ، أولئك الذين كرسوا أنفسهم للوعظ وهداية المتشككين وغيرهم غير انه يجب أن يكون في أى مجتمع كبير عمال وفلاحون وتجار ، وكل أنواع العاملين المدنيين وأمثالهم ، على هؤلاء جميعا أن يعملوا ، ويحبوا ، ويتزوجوا ، وينسلوا ، ويربوا الأطفال ، ويبنوا البيوت ، ويرعوا أسرهم ومشروعاتهم . ويود اغلب هؤلاء الناس أن يكونوا مؤمنين بربهم ، مخلصين للمكهم ومعايذهم وحزبهم . ولكن الإله والمك والمعبد والحزب يقولون أن على الإنسان أن يعيش حياة سوية . قال المسيح في البداية : « اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم » (انجيل متى ، الاصحاح الثامن ٢٢) . ولكن عليك الآن أن تتبع المسيح ، وتدفن موتاك ، فإمت يجب أن يدفن بشكل ما . ان الحياة قوية ، ومن خلال عملية الحياة ، وكسب لقمة العيش والحب ، والتناسل ، ورعاية الأسرة ، والعمل ، وعقد مختلف الروابط مع الآخرين ، يشعر المرء بحاجاته الرئيسية ، حاجات كل انسان ، ورغباته ومطالبه ودوافعه ومغرياته . وكل هذه الاشياء لابد ان تكون مسموعة ، وهى توحى بأشياء كثيرة خارج نطاق الأيدولوجية التى يعتنقها الانسان ، بل ضدها في بعض الأحيان . وليس في وسع الناس كلهم أن يضموا أذانهم عن سماع هذه الايماءات . وهناك كثيرون يحاولون التصالح مع هذه الايماءات ، وقد يعرفون أن بعضها منها ضد « الشريعة » التى يقرونها . ولكنهم بدأوا يفكرون في أن « الشريعة » في صياغتها الدقيقة لم توضع لعامة الناس أمثالهم . أو ربما يمكن وضع تفسير آخر لصيغة « الشريعة » . وقد لا يكون في المستطاع التصريح بذلك في علانية ، خشية أن يسئ الأشرار استعمال الشريعة بتفسيرها المحرف . ويبدأ الناس يبتون في قلوبهم تصوراتهم الخاص للشريعة مصطبغا بأشياء ليست فيها ، فهذا أيضا أيدولوجية خاصة .

ويفهم الحكام والقادة الأيدولوجية الأذكيا هذه العملية كلها بسهولة ، ويعرفون بالتجربة أنه من العبث أن يحاولوا حمل الناس كلهم على اتباع الشريعة دواما حسب بنيتها المستقيم ، المستقيم في رأيهم بالطبع . ان في الامكان تحويل الناس الى متبردين أو مجرمين . ومن الحكمة التسليم جدلا بإرادة الناس في البقاء داخل صفوف الجماعة وتركهم يتصرفون كما يشاءون داخل حدود مرسومة ، واتخاذ الاجراءات التى تضمن أن لا تؤثر هذه التغيرات في الشريعة والنظام وحسن اداء التنظيم ونجاحه وازدهاره وتقدمه في هذا العالم الفسيح المليء بالآخطار .

وأحيانا تطرأ بعض الأفكار على عقول الناس ، أفكار آتية من عالم الاشياء التى لم يتنبأ بها المؤسسون والشريعة والقادة ، أفكار غريبة في بعض الأحيان . ان الأشياء تتغير ، ومشاكل جديدة تظهر ، وهناك وفرة من الخبرات الجديدة ،

والناس يحتكون بأيدولوجيات اجنبية • ويلذ البيض يفكرون في أن النصوص القديمة للمبادئ والتعاليم لم تقل كل شيء ، وأن القادة ربما لم يتفكروا البتة بالصحيح للتربية ، أو أنهم عدلوه أو حرفوه • وبعض الناس يقرأون الكتب المقدسة ، وتصددهم حقيقة أن ما هو مملون في نصوص هذه الكتب لا يتفق تماما مع التفسير الشائع والتعليم الحاضر الذي تجريه السلطات • والشجعان من هؤلاء الناس ينشرون ما اكتشفوه خارج بلادهم معرضين أنفسهم لعقوبة قد تكون رهيبه • والكثيرون يحفظون اكتشافاتهم في صدورهم • غير أن هذه الايديولوجية الخاصة التي تبقى محفوظة في السر تكون على الرغم منهم شديدة الوطأة على كلامهم وأفكارهم وأفعالهم كما تكون كذلك على الآخرين •

وللقادة وأصحاب النظريات ايديولوجيات خاصة بهم • ومعظم القادة مخلصون لا ايديولوجياتهم في البداية ، ولكن عدد هؤلاء المخلصين يقل بمرور الوقت • وهم يعرفون أشياء كثيرة خافية على عامة الناس ، ولديهم فرص لمعرفة بواطن الامور ، والاتصال بالأجانب ، ومساءلة المخالفين والمنشقين • وانهم ليسوفون ان هناك أشياء كثيرة لا يجوز أن تتكشف للجماهير خشية أن يفقد هؤلاء ثقمتهم ويقضوا على النظام العام ، وذلك في صالح الناس بطبيعة الحال • غير أنه من المحتمل أن يكون بعض القادة قد بدأوا يفكرون في أن ذلك ليس أولا في صالح الجماهير بقدر ما هو في صالح القادة أنفسهم • ويعتقد الكثيرون أن ثمة أشياء يمكن أن يسمح بها لأولئك المجهدين بمهمة قيادة الآخرين ، ولا يجوز أن تتاح لعامة الناس • وثمة آخرون (أو هم أنفسهم) بدأوا يفكرون في أن الأشياء تختلف في حقيقتها عما يدرس في الفقه ، لا على المستوى العملي فقط ، بل أيضا على المستوى النظري • ويشعر القادة الصالحون ذوو الأخلاق الطيبة بأن هذه الحقيقة لا يجوز أن تتكشف للناس حتى لا يتفكك المجتمع أما القادة الاتانيون الوقحون فانهم يشعرون بأن هذا الامر لا يجوز أن يتكشف للناس حتى لا يفقدوا قوتهم وامتيازاتهم •

وقد تكفل العلماء النظريون بمهمة تعريف الايمان والدفاع عنه ، ومن ثم فهم حقهم وواجبهم أن يجادلوا بشأنه ، وهذه عمل خطير • غير أنهم سرعان ما يدركون على الأقل ، أن الأشياء ليست بسيطة واضحة كما يتصورها عامة الناس ، ويرون أنه ليس ثمة جدوى من تلقين عامة الناس تمقيدات الفكر النظري • ومن ثم فهم يحتفظون لاكتشافهم بالجانب الخاص بهم من التعليم العام • وغذى فرصة لتطوير هذه الجانيب في اتجاه خاص ، لعله اتجاه جديد ، أو « هرطقي » • وعليهم أيضا أن يجادلوا المنشقين وللتشكيكين حتى يفهمهم • غير أن الأسقف كولنسو لم يكن أول ولا آخر من اقتنعهم بوجهة أولئك الذين استحووا عليه •

★ ★ ★

نعمون أن الفلوى العظيم فرديناند دوسوسير قد أثبت منذ قرابة خمس وستين سنة أنه ينبغي التفرقة بين اللغة والكلام • فاللغة هي النموذج الاجتماعي المجرد الذي لا يوجد بأكمله في أي مكان ، والمسجل على وجه التقريب في المعاجم وكتب القواعد التي يراعها كل الذين يستخدمون اللغة • أما الكلام فهو الذي يتحدث به كل إنسان ، هو تحقيق اللغة في ظروف معينة ، هو واقعة مادية يمكن تسجيلها بدقة بالكتابة أو باستعمال آلة التسجيل الشريطية ، اللغة واقعة اجتماعية ، أما الكلام فهو واقعة فردية • ويتجسيم اللغة عملية الكلام يقام الإنسان نسخة شخصية

منها ، فيها اخطاء ونبرة ، وسيمات خاصة ، وتنوعات في البنية والمزاج . ومن مجموع الأحاديث الفردية . الغدائية الحركة ، ينمو نموذج معدل ، شكل جديد من أشكال اللغة .

والمجتمع ليس لغة ، رغم ما تعلمه بعض مدارس الفكر الحديث . ولكن هناك الكثير من أوجه الشبه بينهما . فالإيديولوجيات الخاصة تحفز الإيديولوجيات الاجتماعية على الحركة والتغير . وهى العملية التى تشهدها على مدى تاريخ البشرية . ولكن هذا ليس يبيها كافيا للافتراض بأن الأمور قد تمضى على هذا المنوال إلى الأبد . فالسلطة تملك اليوم مزيدا من القوة ، ووسائل أكثر مما كان لها فى الماضى . ففى مقدورها أن تفرض مزيدا من القوة تماثلا مع الإيديولوجية التى اختارتها ، وأن تبرز هذه الإيديولوجية فى نفوس الجماهير بقوة أشد مما كانت تستطيع فى الماضى . وهى تملك وسائل الاتصال التى لها قوة اقناع ليس لها مثيل فى الماضى ، وتستطيع أن تجند حشدا كبيرا من العاملين المدنيين لنشر حقيقتها . وهذا نحن ندنو من عام ١٩٨٤ .

ولكن يبدو لى أن العوامل التى حاولت أن أصفها بالنسبة للماضى ، وصفا موجزا ناقصا ، وربما محرفا ، لم تزل قائمة وراسخة بعمق فى طبيعة المجتمع الإنسانى ومرتبطة ارتباطا وثيقا بالسمات الضرورية لكل مجتمع إنسانى محتمل الوجود .

ورغم قوة الدولة وما تملكه من وسائل لفرض تمليحها فى نفوس الجماهير فى كل مكان ، حتى أكثر النظم استبدادا وشمولية ، فإن الإيديولوجية الاجتماعية الاجمالية تصادف بعض المنشقين عليها . والمنشجون والمسكرات والمستشفيات العقلية والنفسية أمثلة بالغة لهذه الحقيقة . وإذا كان ثمة سكوت ظاهرى يغطى زمننا طويلا الإيديولوجيات المكتومة التى يعتنقها هؤلاء المنشقون فإن أقل تراخ يعتور النظام المفروض بالقوة يكفى لظهور هذه الإيديولوجيات ، كما تفتتح فجأة مئات الأزهار وتشهد الصراعات الاجتماعية الخفية ، صراعات الطبقات أو الفئات أو العشائر أو الزمر . بالاختلافات التى لا تستطيع الإيديولوجيات الجماعية أن تقطعها . وألف مثال يثبت لنا أنه حتى أولئك الذين يشايرون بإخلاص عيقت الإيديولوجية الاجتماعية يؤلفون نسخا شخصية معدلة منها . ولا تبلى الصراعات بين الأمم أو الجماعات الوطنية العرقية أو الدول أقل دالة على اتاحة السبيل لتوحيد عالمى للأمال والآراء التى تعبر عنها . وتضافر الأشياء كلها لتثبت أن العقلانية الخاصة لا تكفى لتكوين نظام عالمى شامل من القيم التى تظم على نحو واحد الرغبة والحب والمعانة والموت . ولم يقدم إلى الآن إجابة مقبولة شاملة على الأسئلة التى يقامى الناس من عجزهم عن الإجابة عليها ، والتى تفرض اتجاهاتهم الوجودية ومصالحهم وتطلعاتهم الجماعية . ولم يزل الناس فى حاجة إلى علامات يسترشدون بها للاختيار بين العديد من الاحتمالات كالتأخر بالخطئ المنطقى ، حتى يجنبوا خطأ العمل يمكن للمعرفة أن توجههم إليها على أقصى تقدير ، ويتزودوا بأمل ليس فى وضع المعرفة أن تكفله لهم .

السياسات اللغوية

في عصر الثورة الفرنسية

(المقال في كلمات)

عندما نشبت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، كانت فرنسا تتميز بتنوع شديد في اللغات واللهجات ، ففي كل اقليم لهجة محلية (باتوا) تختلف كل الاختلاف عن اللهجة المستخدمة في سائر الأقاليم ، حتى كان التفاهم عسيرا بين أهالي الأقاليم المختلفة . وعلى هذا جابهت الثورة مجموعة متباينة من اللغات المحلية . وفي هذه الآونة تقدم أحد رجال الدين ، هو الأب جريجوري (جريجوار) يبحث في سياسة لغوية ترمي الى توحيد اللغة القومية وجعلها اللغة الفرنسية الباريسية ، واضعاف اللهجات القومية ، او القضاء عليها . وتعمل عمل الأب جريجوري كتطبيق عمل لروح التنوير (او الاستنارة) الذي ظهر في ذلك العصر ، ومن ثم فهو يستهدف نشر المعرفة الدينية الصحيحة ، وتيسير تطبيق القوانين ، وتوفير الهدوء السياسي . وكان كل ذلك حافزا له على وضع استفتاءه وتقريره اللاحق .

ووضع الاستفتاء ثلاثة واربعين سؤالا ، وقد وزع نصه على فرنسا كلها ، عندما كانت الثورة في أوجها ، ووصلت الاجابات من الأقاليم ، وكان لها اثرها في التقرير الذي قلعه الأب جريجوري الى المؤتمر المنعقد عام ١٧٩٤ .

الكاتب : جان-ايڤ لاريتشيو

مولود عام ١٩٤٧ • حاصل على درجة الاجريجامسيون- في
الادب الحديثة ، له مقالات ودراسات عديدة عن اللغة
الفرنسية والادب المعاصر •

المترجم : أحمد رضا

ويعرض هذا المقال نص الاستفتاء • وتتحرى الأسئلة عن أصل
اللغة الإقليمية ، وكلماتها ، وعباراتها ، وهل تحتوي على تعبيرات منافية
للأخلاق • وثمة أسئلة عن وسائل نقل اللهجات شفاهة وكتابة ، وعلاقتها
بالفرنسية ، ومجالات استخدامها ، ومدى انتشارها ، وتأثيرها على العادات
والتقاليد • ومجموعة أخرى من الأسئلة عن التعليم ووسائله ، وهل
يجرى بالفرنسية ، أو باللهجات الإقليمية ، ومدى مواظبة الأهالي على التعلم
بالمدراس ، وميلهم الى التعليم •

وقد جمع هذا التحقيق وثائق كثيرة ، وبدأ حوارا مفيدا • وكان
الأغلبية العظمى من المراسلين من المثقفين • وكان هناك من يدافع صراحة
عن اللهجات الإقليمية ويهاجم قرار جريجوري كما كان هناك من يشكك
في امكان تحقيق مشروع محو اللهجات الإقليمية •

ولم يكن يخطر ببال جريجوري أن الثورة لا تتعارض مع اقليمية
اللغة ، وكان يعتبر اللهجات الإقليمية « دنيئة » غامضة الأصل ، ليس لها
اساس مكتوب ، حافلة بالتعابير الفسادة ، فهي معوقة للتقدم • ويعكس
عمل جريجوري السلوك الثوري الذي يعرر الناس من الأشياء التي
يفهمونها ويهتمون بها ، ويفرض عليهم أشياء لا يريدونها ولا
يفهمونها •

ونتيجة لهذا الاستفتاء صدر تقرير ١٦ بريريال من السنة الثانية (من الثورة) بشأن « الحاجة الى إلغاء اللهجات الاقليمية وتعميم اللغة الفرنسية ، والوسيلة الى تحقيق ذلك » . وبدأ التقرير باحصائية عن اللهجات الاقليمية ، وعسدد المتكلمين بها في كل اقليم ، والمتكلمين بالفرنسية . ويصف التقرير اللهجات الاقليمية بانها بقايا عهد الاقطاع ، ويذكر مزايا التوحيد اللغوي ويدرس بعض الاقتراحات . وأثبت جريجوري ان وحدة اللغة جزء مكمل للثورة ، وان هذا الهدف لا يصعب ادراكه . وفي سبيل هذا التوحيد عرض التقرير بعض الاجراءات ، منها تجنيد الكتاب والادباء والشعراء ورجال الفن والصحافة لهذه المهمة القومية . ويقدم جريجوري اخيرا الخطوط العريضة لمشروع يحدث به ثورة في اللغة الفرنسية ، يتضمن تطوير قواعدها ، ووضع قواميس لها .

وكانت هذه اول مرة تطبق فيها سياسة لغوية في البلد ، أدت الى تطوير في نظم التعليم . اما السياسة نفسها فكانت على الراجح فاشلة ، اذ كانت سياسة عنيفة اخفقت في محو اللهجات الاقليمية التي ما زالت مستخدمة في جهات كثيرة ، وما زالت تتطور وتتبعث من جديد .

قلما تحظى مشكلة تنوع اللغات بأى اهتمام حين تتحول جماعات السكان الى دول . فاذا ظهرت هذه المشكلة بالفعل فانها تظهر بعد ذلك في سياق سياسي يسمى لاييجاد حلول سياسية ، كما نلمس ذلك في كندا وبلجيكا . على ان هذه الحلول قليلة ، وتعالج مواقف تتضمن الكثير من الاختلافات .

وقد اختارت بعض البلاد لغة ناقله للفكر ، واحتفظت في الوقت نفسه بلغاتها المحلية . قاللة العامة في الاتحاد السوفيتي هي لغة إحدى جمهورياته ، وهي في البينفال الفرنسية لغة أجنبية المصدر تماما ، ولكنها تمتاز بأنها تتحاشى التنافس القائم بين اللغات الوطنية ، كما أن لها مكانتها في نطاق الجماعة الدولية . وثمة بلاد أخرى أجازت مختلف اللغات التي يتكلم بها الناس داخل حدودها كلغات رسمية بها . فسويسرة من الوجهة الرسمية بلد ثلاثي اللغات (الفرنسية والألمانية والإيطالية) ، وبذلك أضفت الشرعية على ما يعتبر في جهات أخرى مجرد أمر واقع مسموح به . ويتكلم الكثير من أهالي الألزاس ثلاث لغات (الألزاسية والفرنسية والألمانية) . أما البلاد التي تتميز بتنوع لغوي شديد ، بسبب تاريخها أو اتساع رقعتها ، وتنتهج سياسة تركيزية ، فانها اختارت اللغة أو اللهجة الشائعة في الاقليم الذي كان صاحب السيطرة السياسية أو الثقافية وقت توحيد اقاليمها ، وأهملت سائر اللغات واللهجات الموجودة . بتلك الاقاليم

وقد انتشرت لغة بكن حتى شملت الصين كلها ، كما وسعت لغة فلورنسا إيطاليا ، واللغة الهندية الهند . واما لنجد بعض التوليفات الاصلية : مثال ذلك أن اليهود المهاجرين الى اسرائيل ، الذين جاءوا اليها من أكثر من سبعين بلدا مختلفا ، قد اختاروا لغتهم القومية ، الثقافية والدينية القديمة التي بطل استعمالها منذ قرابة ألفي سنة ، وجعلوها على مستوى العربية التي يتكلم بها السكان المحليون ، في حين استعملوا الانجليزية في مجال العلاقات الدولية .

وقد صارت فرنسا في عهد الثورة في عداد الطائفة الثالثة هذه . ومن المفيد

أن ندرس الظروف والوسائل التي استعملت في مشروع خاص بالتوحيد اللغوي مشروع مترابط بدرجة كافية ، وقديم في زمانه ، حتى نستطيع أن نميز بوضوح النواحي الايجابية والسلبية فيه ، ونستخلص منه بعض الدروس التي يمكن تطبيقها على الأحوال المماثلة .



لندرس أول كل شيء كيف واجهت فرنسا في عهدها القديم الوضع السياسي للنورة ، ثم نترسم سياسة السلطة الحاكمة من خلال الأعمال الرسمية ، ونحصل بالتالي تحليلا دقيقا بنوع ما عمل وآراء المؤيد الرئيسي للوحدة ، وهو الأب جريجوري (جريجوار) .

● الموقف في مستهل الثورة

نعلم كيف أن اللغة اللاتينية التي دخلت بلاد الغال مع الاحتلال الروماني قد حلت أولا محل اللغة الغالية (لغة بلاد الغال) ، وما لبثت أن أصبحت لغة رومانية (اللغة الرومانية الريفية) ، ثم انقسمت بدورها الى مجموعتين لغويتين كبيرتين : لهجات فرنسية النمط في الشمال ، ولهجات جنوبية النمط . وثمة مجموعة ثالثة « فرانكو بروفنسية » ، ذات حدود جغرافية أضيق نطاقا من الأخرى احتفظت ببعض السمات التي تلاشت من اللغتين الأخرتين . وأصبحت اللغة التي يتحدث بها أهالي منطقة « ايل دو فرانس » هي السائدة مع ازدياد السلطة الملكية ، سياسيا واقتصاديا ، في حين هبطت اللغات الإقليمية (النورماندية ، والبيكادية ، والغالونية ، واللورينية ، والشبانية ، واللنجوكية ، والبروفانسية) بالتدريج حتى أصبحت مجرد « باتوا » (لهجات عامية ، اقليمية) ، حتى ولو كان لبعض هذه اللهجات كالبروفانسية والجاسكونية كل سمات اللغة الحقيقية . أما المناطق النائية فكانت تتكلم بلغات مستقلة ، كالباسك أو البريتون ، أو باللغات المنتمية الى بلاد مجاورة ، كالقطالونية ، والكورسيكية ، والأزاسية ، والفلمنكية .

كانت هذه هي الحال في فرنسا قبل اندلاع الثورة ، وكانت معرفة اللغة الفرنسية الباريسية ، لغة الأدب والادارة ، ضرورية لكل من يبغى الظهور في المجتمع واكتساب مكانة فيها . أما « الباتوا » التي تنقسم الى مجموعات منفصلة تتنوع كثيرا في داخلها فانها تشكل اللغات الحقيقية المستخدمة في مختلف المناطق . ويتكلم جمهور الناس ، وأغلبهم من الفلاحين ، بلهجاتهم المحلية ، ولا يفهمون الفرنسية . ولم تكن المصطلحات اللغوية في ذاك الاوان تميز في نطاق المملكة بين اللغة الأجنبية ، ولغة الحديث ، واللغة المحلية . فكان يطلق على كل لغة غير فرنسية اسم « باتوا » .

وعلى هذا واجهت الثورة الفرنسية « حشدا من اللغات المحلية » بأوسيع ما في هذا التعبير من معان ، منتشرة في البلد كله . وكانت طبيعة الاقاليم المختلفة وصعوبة المواصلات ، وعدم اختلاط السكان ، هي المسئولة عن هذا الوضع . ومع أن اللغة الكلاسيكية قد تحررت وتهدبت منذ القرن السابع عشر فان التراكيبات اللغوية لم تتنوع كثيرا منذ العصور الوسطى حين كانت هناك عدة لغات « فرنسية » تتعايش دون أن تثيد أية مشكلة ، ودون أن تكون مفهومة دائما بين منطقة وأخرى .

ولم تكن حماسه الإصلاح عند رجال الثورة تستلهم اعتبارات لغوية بقدر ما كانت تستجيب لمطالب سياسية ، حين نشر الأب جريجورى فى ١٣ من أغسطس ١٧٩٠ نص البحث الذى أجراه . ومنذ ١٧ من يونيه ١٧٨٩ ، حين انتقل مجلس طبقات الأمة الذى كان يجتمع أصلا فى فيرساي الى باريس واتخذ له اسم « الجمعية الوطنية » ، أصبح المبدأ السائد هو المساواة والعقلانية والتوحيد ، وألغيت الامتيازات ونشر الاعلان بحقوق الانسان ، وقسمت الأقاليم السابقة الى ثلاث وثمانين مقاطعة . ولم يكن بد من أن يحل محل الهيكل القديم القائم على العرف والاستبداد التشكيل الجديد الذى قام على النظام والعدالة لذلك كان من المنطقي أن توجد اللغة التى تنشر هذه الآراء . ولم يكن بد من أن تصير الفرنسية التى كانت وقتئذ فى أوجها لغة العاصمة وأوروبا المتمدنة كلها لغة الثورة .

وفضلا عن ذلك بدأ ينمو شعور من مصدر جديد ، وينتشر التعبير عنه ، الشعور بالانتماء الى أمة ؟ وكان هذا الشعور مرتبطا بلا شك بأفول فكرة المملكة أو تغيرها .

كانت كلمة *natio* تشير فى الأصل الى الوطن أو الى الشعب الذى نشأ فيه الانسان . ويذكر دارجنسون عام ١٧٥٤ فى « يومياته » بهشمة أن كلمته « دولة » و « أمة » أخذتا فى الانتشار . ولم يكن لهاتين الكلمتين فى عهد لويس الرابع عشر أى ذكر ، ولم يكن معناها معروفا بالرة . ولم يكن للهوية القومية وجود فى نظام الحكم الفرنسى قبل ثورة ١٧٨٩ ، فكان فى مقدور الانسان أن يغير تبعية لأية سيادة ، ولم يكن لاقليم اللورين اتفاقيات جمركية مع بلاد الراين ، مع أن لها مثل هذه الاتفاقيات مع جيرانها الفرنسيين . والناتجة أنه كان من الأسهل لناسي أن تزاوّل التجارة مع مايتس من أن تفعل ذلك مع ريمس . ولعلنا نذكر قول ميرابو ان « فرنسا تجميع غير منتظم لشعب مفكك » الذى يدل فى تقديره النقدي على حركة تتجه الى حالة ذهنية جديدة .

ويغدو عامل التوحيد الذى يتمثل فى الارتباط الوثيق بالملك غير مقبول حين تشوه أخطاء لويس السادس عشر صورة الملك باعتباره رمزا للبلاد ثم تقضى عليها . ويطلق المجلس على نفسه اسم « الجمعية الوطنية » . وفى فالى تواجه القوات الفرنسية العدو بصيحات تقول « تحيا الأمة » (أو يحيا الوطن) ، وقد حل محل مفهوم المملكة المحدد الملموس فكرة الجماعة المجردة الناشئة من تراث تاريخي وثقافي مشترك . وهكذا يتحقق توحيد الأمة عن طريق لغة قومية .

الاستراتيجية السياسية للثورة الفرنسية

ان من شأن مزج بعض المعطيات اللغوية بنمط سياسى معين أن يتيح فهما أفضل لردود الفعل الصادرة من السلطات الثورية كما تتبنى فى قراراتها الرسمية . ولم يكن للنظام السابق على الثورة حاجة الى سياسة لغوية ، ذلك أن تنوع اللهجات المحلية ، و « الأم » لم يؤثر فى الروابط الاقطاعية الأساسية فى البلد . فقد كانت السلطة القائمة تتكلم الفرنسية ، ولا تهتم كثيرا بأن يستمر عامة الشعب فى استخدام اللغة المحلية ما دام هناك صفوة تفهم الفرنسية وتعمل وكيلا للشعب بغض النظر عن عزلة الثقافية . ويفسر ذلك عدم وجود سياسة تربوية فى ذلك

الحين ، اذ لم يكن ثمة داع لها . لقد تعلم الفرنسيون لغتهم مثلما تعلم الغالييون اللاتينية ، دون أى اكراه من ناحية الادارة لأسباب اجتماعية واقتصادية فى غالبيتها .

وهكذا ورثت الثورة هذا الوضع الذى لم يكن لها بد من أن تقبله فى هذه المرحلة الأولى التى تغنيا تحرير الشعب ، رغم أنه لم يكن ملائما للظروف الجديدة . والواقع أنه كان من أول القرارات (التى اتخذتها الثورة) قرار بتاريخ ١٤ من يناير ١٧٩٠ يتعلق بترجمة المراسيم الى اللغات واللهجات المحلية . وقد طبق من فوره . نرى مثالا لذلك مؤسسات « دوجا » وهى تتولى هذا العمل فى ثلاثين مقاطعة (أكثر من ثلث البلد) بأسلوب صناعى تقريبا . وفى الوقت نفسه تتشكل بعض الآراء فى التريبة ، ولكنها لا تتحقق الا بعد قرارات ترميدور .

وانقلبت النزعة التحريرية الأولى انقلابا تاما لأسباب لا علاقة لها بالمشكلة اللغوية . ومنذ ١٧٩٣ قضى زعماء العاقبة على النزعة الاتحادية ، وحلت الجمهورية « التى لا تتجزأ » محل الملك . غير أن الأهم من ذلك أنه منذ ربيع ١٧٩٣ اندلعت الثورة فى فانديه وكورسيكا وبعض المدن الكبيرة مثل ليون وتولون ومرسيليا . وتضم فى مجموعها ستين مقاطعة ، ثارت ضد « المؤتمر » ، وأصبح العدو يتهدد الحدود كلها ، واعتبرت اللغات المحلية مؤيدة للثورة المضادة .

وثمة تحول حاسم تجلى فى تقرير « بارير » فى الثامن من شهر بليفيرز من العام الثانى (فبراير ١٧٩٤) : « تستخدم الفيدرالية والثورة المضادة للغة البريتونية (العامية) ويتكلم المهاجرون وأعداء الجمهورية اللغة الألمانية والثورة المضادة للغة الإيطالية . والتحصن لغة الباسك » . ويقترح بارير فى الرسوم الملحق أن يبعث المعلمون فى الحال الى هذه « الأركان الأربعة من اقليم الجمهورية » (بريتانى ، والألزاس ، وكورسيكا ، واطليم الباسك) حيث تتميز لغة محلية وطيدة ، مرتبطة بالقوات الرجعية بصورة ملائمة فى الكثير من الأحيان . وهذا اجراء وقائى عام ، شبيه بارسال الممثلين الى مهمة . وإذا تعسر تطبيق هذا الاجراء فى سائر أنحاء القطر كما أراد بعض النواب ، ومنهم الاب جريجورى ، فانما مرد ذلك الى أسباب تتعلق بالفاعلية . « قد يتطلب الاجراء الكلى وقتا طويلا وعددا كبيرا من الرجال ، فلا نستطيع من ثمة إنجاز المهمة التى أماننا فور رغبتنا فى ذلك . ان ما نحتاج اليه اليوم بصورة ملحة هو منع قيام « فاندية » جديدة فى بريتانى الحالية حيث ... يمارس القساوسة نفوذا شديدا للغاية باستخدامهم اللغة البريتونية المبتذلة وحدها ... » . ويرفض بارير أن يهاجم اللغات العامية المحلية (الباتوا) ومن الواضح أنه يفرق بين بعضها وبعض ، لأنها « ليست مائعة » (من استخدام غيرها) ، ولم تمنح أى انسان من معرفة اللغة القومية . « وقد أكمل المرسوم الذى تم اقراره ووسع نطاقه بالرسوم الصادر فى الثانى من ترميدور ، الذى يحظر استخدام أية لغة أو لهجة خلاف الفرنسية فى أى عمل حتى ولو كان عرفيا . ولهذا الاجراء سمة ارحائية ، ومن السعير فرضه بالقوة ، ومن ثم أبطل فى نهاية عصر الارهاب : أى بعد شهر ونصف ، فى السادس عشر من شهر فروكتيدور .

وكان الاتجاه الليبرالى فى عام ١٧٩٠ مناقضا بالفعل للنزعة التوحيدية ، وكان مصيره على أية حال الى الزوال تحت ضغط الظروف المتصلة بتقرير بارير ومرسومه حيث ظهر لأول مرة استراتيجية سياسية تعالج اللغة والتعليم بأسلوب منطقى .

أعمال الأب جريجورى وآثاره

لم يطرأ على عمل الأب جريجورى على العكس من ذلك أى تغير ، فقد ظهر منذ البداية أنه التطبيق العملى المستقيم لروح « التنوير » فى الوقت الذى لم تشتد فيه بعد صرامة السياسة الرسمية فى البلد .

ولما كان جريجورى راعى كنيسة « انبرمستيل » باللورين فقد أوفد نائباً عن رجال الدين فى مجلس طبقات الأمة قيل أن يغدو رمزاً لقسيس القرية المخلص لوطنه . ولم تكن مشاكل اللغة والتعليم جديدة بالنسبة اليه . وقد أنشأ فى أبرشيته مكتبة تضم كتباً قيمة ليبطل بها ما كان لتقاويم المزارعين على الفلاحين من تأثيرات ضارة . وهو يعرف القس أوبرلان ، أخا مؤلف كتاب فى « اللهجات العامية فى أرباض بان دولاروش » ، وكان هو نفسه من مؤسسى المدارس ، وبناء الطرق ، ومنشئى الصناعات ، أكثر من ذلك أنه كتب بحثاً فى « انبعثات اليهود ماديا ومسنويا وسياسيا » فاز بجائزة منحها اياه فى عام ١٧٨٨ « جمعية ميتز الملكية للعلوم والفنون » . وفى هذه الوثيقة يؤكد ضمن أشياء أخرى ضرورة استئصال « ذلك النوع من الرطانة الألمانية العبرية التى يستخدمها اليهود الألمان » ، وهو يشير بهذا دون شك الى اللهجة اليهودية الألزاسية ، وربما اللييدية (١) التى تعرف تراثها الفنى فى الأدب والفولكلور .

وكتب جريجورى أيضا : « تجهل الحكومات أو لعلمها لا تستشعر الحاجة الى القضاء على اللهجات المحلية من أجل تمييز قضية التنوير ، والمعرفة النقية بالدين ، وتنفيذ القوانين فى سر ، وتوفير السعادة الوطنية والهدوء السياسى » . وأنا لنرى فى هذا كل الحوافز الثقافية والسياسية والدينية مجموعة ومعرضة فى وضوح ، وهى التى سوف تلهم جريجورى فى وضع استفتاءه وتقريره اللاحق .

وأجرى الاستفتاء ، ووزع النص على فرنسا كلها فى ١٣ من أغسطس عام ١٧٩٠ . وفى ٢٣ من أغسطس ظهر هذا النص أيضا فى نشرة « الوطن الفرنسى » التى وزع منها زهاء مئة ألف نسخة . كان هذا فى أوج الثورة ، بعد انقضاء شهر على الاحتفال « بعيد الاتحاد » . وفى هذا الوقت ترجمت المراسيم . وفى ١٢ من يونيو ١٧٩٢ وضل من الأقاليم تسع وأربعون اجابة ، وكان لها أثر فى التقرير الذى قدمه « الأسقف جريجورى » للمؤتمر المنعقد فى ١٦ بريريال عام ٢ (يونيو ١٧٩٤) ، بعد انقضاء سنتين . أى حوالى أربع سنوات من بدء الاستفتاء . وقد تبدلت الأحوال والجزء السياسى تبدلا عميقا ، إذ بدأ بعد ستة أيام ما سُمى بالارهاب الكبير ، بسن قانون ألغى المراتعات وشهادة الشهود أمام محكمة الثورة « وسقطت الرؤوس كما يسقط قرين السيوف » . ويتمشى التقرير تماما مع الروح الارهابية ، ولكن لم يكن له أى تأثير . ويسير الارهاب اللغوى بمرارة الارهاب

(١) اللييدية : من اللهجات الألمانية ، تكثر فيها الكلمات العبرية والسلافية ، وينطق بها اليهود فى الاتحاد السوفيتى ، وبلدان أوروبا الوسطى ، وتكتب بأحرف عبرية : المترجم .

السياسى ، ببواعته ووسائله ، فى نضال مشترك من أجل انقاذ الثورة بالدفاع عنها ضد أعدائها أنفسهم .

وقبل أن نحلل الاستفتاء ، وهو وثيقة رائعة على جانب كبير من الأهمية ، نقدم نصه الكامل ، ثم نعلق على معنى الاجابات ، ونختتم ذلك بمطالعة التقرير :

الاستفتاء :

١ - هل استخدام اللغة الفرنسية عام فى منطقتكم ؟ وهل هناك لهجة أو أكثر يتحدث بها الناس ؟

٢ - هل لهذه اللهجة أصل قديم معروف ؟

٣ - هل تشتمل على تعبيرات أهلية ، وكلمات مركبة كثيرة ؟

٤ - هل يصادف الانسان كلمات مشتقة من اللغة الكلتية ، أو الاغريقية ، أو اللاتينية ، وبوجه عام من اللغات القديمة أو الحديثة ؟

٥ - هل لها صلة واضحة باللغة الفرنسية ، أو بلهجات المناطق المجاورة ، أو ببعض النواحي البعيدة التى رحل اليها المهاجرون من منطقتكم واستقروا بها منذ زمن بعيد كمستعمرين ؟

٦ - بأى شكل تختلف بالأكثر من اللغة الوطنية ؟ أليس الأمر كذلك بالنسبة لأسماء النباتات أو الأمراض ، أو العبارات المستخدمة فى الفنون والحرف وأدوات الزراعة ، ومختلف أنواع البذور ، أو فى الزراعة وقانون الجمارك ؟ بودنا أن نحصل على هذه المصطلحات .

٧ - هل نجد كلمات كثيرة تعبر عن الأشياء نفسها ؟

٨ - فى أى نوع من الأشياء أو الأشغال أو العواطف تعتبر هذه اللهجة أغنى من غيرها ؟

٩ - هل هناك كلمات كثيرة تعبر عن فروق دقيقة فى الأفكار والموضوعات العقلية ؟

١٠ - هل هناك عبارات كثيرة مجافية للذوق السليم ؟ ماذا يمكن الإشارة اليه بخصوص سلامة العادات وثقافتها أو فسادها ؟

١١ - هل هناك شتائم وعبارات كثيرة تقال عند الغضب ؟

١٢ - هل تحتوى هذه اللهجة على مصطلحات أو تعبيرات قوية ليس لها وجود فى اللغة الفرنسية ؟

١٣ - هل الأصوات الختامية فى الالفاظ حروف متحركة أكثر منها ساكنة ؟

١٤ - ما هو نوع النطق فى هذه اللهجة ؟ هل هو حلقى ، أو صفيرى ، أو لين ، أو ضعيف النبرة أو قويها ؟

١٥ - هل في كتابة هذه اللهجة سمات أو حروف تختلف عن الكتابة الفرنسية ؟

١٦ - هل تختلف هذه اللهجة اختلافا كبيرا من قرية الى أخرى ؟

١٧ - هل تستخدم في المدن ؟

١٨ - ما مساحة المنطقة التي يتحدث سكانها بها ؟

١٩ - أفي مقدور أهل الريف أن يتكلموا الفرنسية أيضا ؟

٢٠ - هل كانت المواعظ فيما مضى تلقى باللغة المحلية ؟ وهل توقف هذا العرف ؟

٢١ - ألم تزل قواعد هذه اللهجة ومعاجمها موجودة ؟

٢٢ - هل توجد كتابات بهذه اللهجة في الكنائس والقابر والميادين العامة ؟

٢٣ - الديكم مؤلفات أو مخطوطات ، قديمة أو حديثة ، نشرت باللهجة المحلية ، كقانون الجمارك ، والاستفسارات العامة ، والتاريخات ، والصلوات ، والخطبات ، وكتب الأخلاق ، والأغاني ، والترانيل ، والتقويم ، والأشعار ، والترجمات وغيرها ؟

٢٤ - ما هي المزايا التي تتجلى بها هذه الأعمال المتنوعة ؟

٢٥ - هل يمكن الحصول عليها بسهولة ؟

٢٦ - هل هناك أمثال عامية كثيرة تختص بها لهجتكم ومنطقتكم ؟

٢٧ - ما تأثير اللهجة المحلية على أخلاقياتكم ، وكيف تنعكس هذه الأخلاقيات على لهجتكم ؟

٢٨ - هل من الملاحظ أن لهجتكم المحلية تقرب على مهل من اللهجة الفرنسية وإن بعض كلماتها في سبيلها الى الزوال ؟ ومنذ متى يحدث ذلك ؟

٢٩ - ما هو الأثر الديني والسياسي الذي يترتب على محو اللهجة المحلية ، لو تم ذلك بصورة نهائية ؟

٣٠ - كيف يمكن أن يحدث ذلك ؟

٣١ - هل يجري التعليم في المدارس الريفية باللغة الفرنسية ؟ وهل تستخدم بها نفس الكتب ؟

٣٢ - هل في كل قرية معلمون ومعلمات ؟

٣٣ - هل يدرس بهذه المدارس موضوعات خلاف القراءة والكتابة والحساب والدين ؟

٣٤ - هل يشرف قساوسة القرية على المدارس اشرفا دقيقا ؟

٣٥ - هل يملك القساوسة نخبة من الكتب يستطيعون اعارتها الى ابناء
الأبرشية ؟

٣٦ - هل يميل أهالي الريف الى المطالعة ؟

٣٧ - ما أنواع الكتب الموجودة عادة في بيوتهم ؟

٣٨ - هل لهم آراء أو أحكام مسبقة ؟ وما نوعها ؟

٣٩ - هل أصبح هؤلاء أكثر استنارة خلال العشرين سنة الأخيرة ؟ هل
أصبحت أخلاقهم أكثر فسادا من ذي قبل ؟ هل ضعفت مبادئهم الدينية ؟

٤٠ - ما هي أسباب هذه الآفات وطرق علاجها ؟

٤١ - ما هي الآثار الاخلاقية التي ترتبت على الثورة الحالية ؟

٤٢ - هل تجد الناس مجبين لوطنهم ، أو أنهم يهتمون بمصالحهم الخاصة
وحدها ؟

٤٣ - هل رجال الدين وأفراد الطبقة الارستقراطية السابقة هدف للاهانات
الشديدة ، وتصرفات الفلاحين الخسيسة ، أو التصرفات الاستبدادية التي يمارسها
العمد ، والبلديات ؟

★ ★ ★

وقد لا يتبين منطق هذه الأسئلة الثلاثة والأربعين لأول وهلة . غير انه
بدراسة هذه الوثيقة المركبة . والمعدة بعناية دراسة دقيقة ، يتكشف لنا سريعا
ترابطها .

وانا لنجد في السؤالين ٢٩ و ٣٠ المركز المنطقي لهذا الاستفتاء الذي يعضى
بعده الاستفتاء على مستويين متقاربين وفي اتجاه واحد . والسؤالان هما :
« ما هو الأثر الديني والسياسي الذي يترتب على نحو اللهجة المحلية ، لو تم ذلك
بصورة نهائية ؟ » و « كيف يمكن أن يحدث ذلك ؟ » . وعندما يذكر الهدف
النهائي ، نجد انه واضح لا لبس فيه ، فجزينجوري الذي يمثل السلطة المركزية
يدعو أهالي الأقاليم لابتداء رأيهم بشأن انتحارهم لغويا وثقافيا ، وأن يسهموا
في ذلك اذا اقتضى الأمر . وعلى أية حال فان القصد واضح ومفهوم ، والقليل
جدا هم الذين أجابوا بأسلوب « أصدقاء دستور أوش » (١) المستعدين « للتضحية
بأنفسهم على مذبح الوطن » حسبا استعاروا هذا المعنى من التاريخ : « لا نرى بأسا
في القضاء على لهجتنا » . ولا نولي لهجتنا أي اهتمام ، وفي الإمكان أن ننزعوها
منا متى شئتم ، فلن نأس على ذلك بالمرّة » . ان نحو لهجتنا لابد أن يرضى الرب ،
وانا لفرح بذلك ، ولن نخسر السياسة شيئا بسببه » .

ويلجأ المخيرون على الأسئلة في أغلب الأحيان الى التحفظات والتمسكوك
بشأن امكان تحقيق هذه المهمة : « لا أظن أن هناك أي مشكلة في نحو اللهجة
الفاستونية في مقاطعتنا ، غير أن الكيفية التي يمكن بها تحقيق ذلك تبين

(١) أوش ، عاصمة مقاطعة « جير » بجنوبي فرنسا . وكانت عاصمة أرميناك . ولغابيتونية : المترجم

لى غير ملائمة . وعديمة الجوى . ذلك لأن الطبقات الدنيا من أهل الريف والحضر سوف يفسدون اللغة ويصنعون منها رطانة » (بيير برنادو ، من جوبين) . وثمة من يدافع عن اللهجة الاقليمية بصراحة : « اللهجة الاقليمية تؤلف بين قلوب الناس ، وتوحدهم . انها لغة الاخوان والأصدقاء » (بيرجراك) . وثمة من يهاجم آراء جريجورى بصراحة : « اعتقد ببساطة أنه لو كان من الضروري إلغاء التعليم باللغة الفلمنكية فإن ذلك لن يكون مضرا بالصالح العام فقط ، وانما الأهم من ذلك أنه سوف يقوم عقبة فى سبيل كل شعور بالسعادة » . وتأتى أجل اجابة من بريويان : « ان القضاء عليها - أى على اللهجة الاقليمية - قضاء على نور الشمس ، وطراوة الليل ، ونوع الطعام الذى نأكله ، وعذوبة مائنا ، وعلى الجنس البشرى كله » . انها عبارة من قبيل النبوءات !

وابتداء من هذين السؤالين المركزيين يتشعب النص فى اتجاهين : اتجاه الأسئلة من ١ الى ٢٨ ، واتجاه الأسئلة من ٣١ الى ٤٣ . وتضم المجموعة الأولى فقه اللغة الى علم دلالات الألفاظ ، وعلم الاجتماع ، وتفشكل بذلك دراسة منهجية وصفية للهجات الاقليمية .

فأول كل شيء وضعت اللهجات فى سياق لغوى وتاريخى بالنسبة للغة القومية ولغات البلاد المجاورة . ووجه السؤال الذى كان أساسيا فى ذلك الحين الى أصل اللغة : هل هو قديم ومعروف تمام المعرفة ؟ والمطلوب أيضا معرفة الاقليم الذى نشأت فيه اللهجة ، وما هى الكلمات التى يتشكل منها بنيانها ، وهل الميزات أهلية أو مركبة ، أو مستعارة من اللغات المجاورة التى تختلف بدرجة ما من اللغات التى أسهمت فى تكوين اللغة الفرنسية . وفى الوقت الذى يطلب فيه الاستفتاء معرفة مدى نقاء السلالة يتحرى أيضا درجة القرابة : الصلة أو البعد (٥ ، ٦) . وتعلق المشكلة بقياس البعد : فإذا كان البعد كبيرا جدا كان ذلك مبررا لحو اللهجة بسبب التباين ، أما اذا كان البعد صغيرا جدا فإنه يمكن أن يبرر أيضا المحوسببالنقولة ، وانعدام الفائدة . نرى كل ذلك يؤدى الى نتيجة واحدة كما ذكرنا قبل . وفضلا عن ذلك فإن الأسئلة لا تهتم بأن تبسّو موضوعية ، فهى موجهة فى تفاصيلها وأسلوبها على شكل استفهام يستوضح بعض المعلومات المحددة : « أليس بنوع خاص من أجل كذا ... »

وتتحرى الأسئلة من ٧ الى ١٢ وسائل التعبير : ماذا تكشف عنه هذه اللهجات ؟ ماذا تظهره ؟ هل هى أشياء ضرورية وصداقة ؟ الى أى مدى ؟ وإذا كانت هذه اللهجة تحتوى على عبارات كثيرة ترفضها التقاليد الأخلاقية « عبارات منافية لأداب السلوك ، شتائم » (١٠ - ١١) فيألها اذن من آفة تبرر القضاء عليها ! وإذا كان هناك ندرة فى الكلمات التى تتميز بضرورة « للتعبير عن التفاوتات الدقيقة فى الأفكار والمفاهيم العقلية » (٩) ، أو كان هناك على العكس من ذلك غزارة فى الكلمات أو المرادفات (٧) فإن هذه الحقائق تبرهن على انعدام الفاعلية والفائدة . وأخيرا فلعل هناك لآلء فى آكوام الروث هذه (١٢) ، فقد توجد عبارات مفيدة « أو حتى عبارات لا تجدها فى اللغة الفرنسية ، فلننقل ما يمكن اقتناذه منها ، ونضحي بالباقي ، حتى نشعر بالراحة من فاجئتها » .

أما القسم الأخير من الوصف (١٣ - ٢٨) ، بعد تحديد الأصل ، وتمييز الصلات ، والكشف عن وسائل التعبير ، فإنه يطرح أسئلة عن نقل اللهجات شفاهة

وكتابة ، ومظهر هذا النقل وكيفيته ومداه ، وعلاقة اللهجة بالفرنسية . وينصب الاهتمام الآن على تعريف المناطق الجغرافية (المدينة ، القرية ، الريف ، الاقليم) ومجالات الاستخدام (الدين ، القانون ، أوقات الفراغ ...) ، ومنى انتشار اللهجة (المطبوعات ، المخطوطات القديمة والحديثة) . وتوضع خطط لتشكيل بنیان متحقی من هذه اللهجات . فبعد انتصار « اللغة » يكون من المفيد . وبلا ضرر . دراسة المخلفات (الباقية من اللهجات) ، وإجراء بحوث أثرية ومسط الأطلال .

وينقلنا السؤالان ٢٧ و ٢٨ الى استفهامين حيويين : ما هو تأثير اللهجة الاقليمية على العادات والتقاليد ، والعكس بالعكس ؟ ألم يطرأ على اللهجة الاقليمية ضعف ملموس يمكن ببساطة تعجيله ؟ ومنذ متى كان ذلك ؟

وما أن يتبين الغرض من الاستعلام (٢٩ - ٣٠) حتى تحاول الاسئلة من ٣١ الى ٤٣ أن تبرز الوسائل والشروط التي تيسر الوصول الى النتائج . ويتبع التحليل اللغوي تحليل تعليمي (ييداوجي) ثم تحليل ميامي وأخلاقي يمهّد بدوره لوضع سياسة تربوية . ومن الواضح تنظيم التعليم العام وتطويره من العوامل الرئيسية لتوحيد اللغة .

وتنقسم هذه الاسئلة الى مجموعتين منفصلتين : فالمجموعة الاولى (٣١ - ٣٧) توضح دراسة الوسائل (٣٠) التي تعدها المدرسة (٣١ - ٣٤) ومادة القراءة (٣٥ - ٣٧) تحت اشراف « السادة القساوسة » الذين جعل ليقظتهم وجههم أهمية خاصة . وهنا يفتح جريجوري الطريق للتعليم الاجباري الحر الذي نادى به « الجيلون » بقوة ، وتخل عنه الترميدوديون . ويأتي قانون لاكانال (٢٥ أكتوبر ١٧٩٥) فينظم التعليم الثانوي والتعليم العالي ، ولكنه لا يفعل أكثر من انشاء مدرسة او مدرستين بصرفوفات في كل مقاطعة .

« هل يجرى التعليم باللغة الفرنسية ؟ هل تستخدم نفس الكتب ؟ » (٣١) ان تنوع اللغات الاقليمية تنوعا حيا ولكنه غير مترابط ، وطبيعتها غير القابلة للتبسيط ، يجب أن تفسح الطريق لتماثل يطبق باحكام ، تماثل تميز به التعليم الفرنسي حتى وقتنا الحاضر . ولعلنا نتذكر قصة وزير في عهد الجمهورية الثالثة ، نظر الى ساعته ، وتباهى بأنه يعرف الصفحة التي تدرس في تلك الدفيقة نفسها في كل مدارس الأطفال في فرنسا .

وتعطينا الاجابات فكرة عن ابدساتامات السخرية التي استنارتها الاسئلة المتعلقة بالميل الى القراءة والمواظبة عليها بين الفلاحين ، والكتب التي قد تكون في حوزتهم أو في مكتبة قسيس بلدهم .

« انني أعرف حالة الابريشية تمام المعرفة ، لذلك أؤكد أن مكتبات قساوسنسا لا تضمن أكثر من أربعة مجلدات من كتاب الصلوات ، والكتاب الكامل في الطبخ ، والمراسيم السينودسية ، وعلم اللاهوت لكوليه أو هامير ، ومجلس ترنت ، والتأملات والمظلات اليسوعية ، وقوانين الاكليرودس في العثور . وتعتبر هذه القائمة من أكبر القوائم » . ولما كان الفلاحون يهودون من أعمالهم متعبين فانهم لا يجدون وقتنا لقراءة أي شيء « خلاف « تقاويم الزراع » ، وهي مؤثر « للأفكار الضارة » . ومستوى

«التعليم في المناطق الريفية منخفض للغاية» . أما قسيس البلدة فانه « يزعم أننا إذا غرسنا في نفوس الاطفال حب القراءة فمعنى ذلك أننا نحاول أن نخلق فيهم احساسا بالتفوق على آقراهم ، وهذا أمر مناف للتواضع للمسيحي ، أما البنسات اللواتي يقرأن فانهن يصرن نساء سيئات » (بيير برنادو ، من جويين) .

وتشكل المجموعة الثانية من الاسئلة (٣٨ - ٤٣) استعلاما عن تقسم «التنوير» في الريف . والنتيجة الاجمالية لهذا الاستعلام جارفة . فثمة مزارع من مونتويان كتب عن الفلاحين يقول ان مفهومهم لما حدث محدود للغاية لدرجة أنهم على استعداد للموت فداء « للدستور » ، وهنئ كلمة سحرية بالنسبة لهم - لانهم يعتقدون انهم يدافعون على هذا الوجه عن قضية الملك - ويسلم كل انسان بان للفلاحين « أفكارا ضارة » من أنواع كثيرة ، وأن العادات والتقاليد لم تتحسن بالمرة في معظم الاحوال . سواء كانت هناك ثورة او لم تكن . « من الملاحظ أن الفلاحين الذين يتكلمون الفرنسية اقل جفاء بوجه عام في أحاديثهم ، ولكنهم يميلون الى أن يكونوا أكثر فجورا وأقل عفة . وعلى العموم فإن الفلاح يتعلق بالحرافات والاحكام المسبقة من جميع الأنواع . » وقد أصبحت أخلاقهم في العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة فاسدة بصورة منهكة . والتحرى عن المنفعة الشخصية هو الوسيلة الوحيدة لتحديد سلوك الناس وأهل الريف . فهؤلاء لا يهمهم من الدستور الجديد الا ما يتعلق بالمكاسب التي عادت عليهم ، والأرباح الإضافية التي يتشوقون الى أن يجتوها منه . وهم على استعداد لأن يبيعوا نفوسهم لرابع مرة لمن يتأهب لاضرام ثورة مضادة (موريل الأكبر ، وكيل أعمال بمدينة ليون) .

هذا الاتهام قاس بالتأكيد ، ولكنه يعكس الطابع العام على وجه اليقين . ان استخدام الفلاحين اللغة الفرنسية ، مع قربهم من المدن وزيارتهم اياها ، لا تفيدهم شيئا .

حوار فاشل

بعد أن جمع هذا التحقيق وثائق كثيرة بدأ حوارا قد يكون على جانب كبير من الفائدة ، ولكنه لسوء الحظ لم يبلغ القصد منه . كان الاغلبية العظمى من المرسلين من « المثقفين » بأوسع ما في الكلمة من معان (الكتاب الشرعيون ، والاساتذة وأعضاء الاكليروس والادارة العامة) من بينهم الكثيرون من أنصار « جمعيات أصدقاء الدستور » . ومن بين ٤٩ اجابة اتبعت ٣٦ اجابة النهج المقترح ، وجاءت ١٧ اجابة منها (أي أكثر من الثلث) من جنوب فرنسا . وقد وزع الجزء الاساسي من هذه النصوص على ثلاث مجموعات محفوظة في « مكتبة جمعية بوزت روابال » ، والمكتبة الأهلية ، ونشر « أوجستان جازيه » جزءا منها في عام ١٨٨٠ ، أما الاجزاء الأخرى فقد ضمت كملحق لكتاب من تأليف م . دو سيرتو ، ود . جوليا) و ج . ريفيل بعنوان « سياسة للغة : الثورة واللهجات الإقليمية » (جاليمار ، ١٩٧٥) وهو عمل عظيم الأهمية ، مفيد كمرجع يوصى به لمن يريد أن يدرس المسألة دراسة أكثر عمقا .

وكانت خلفية المؤلفين الاجتماعية والثقافية خليقة بأن تيسر الاتصالات ، ولكن كانت هناك بعض العوائق . ولم تزل الى اليوم ، وفي الكثير من الاحيان ، الفروق التي تفصل باريس من سائر أنحاء فرنسا أقرب ما تكون الى العداوة . وكانت

العاصمة في ذلك الحين باعتبارها مركزا اداريا وثقافيا ، تميل الى فرض روحها ونفوذها على سائر الامة . ومع ذلك فان باريس ، سواء كانت مركزا للاضطهاد أو مهدا للتثورات التي كثيرا ما أسبى فحها ، تمثل مركزية كل نظام للحكم على التوالي ، وتفرض على الفرنسيين صورة لايتعرفون فيها على أنفسهم . أما الأقاليم فان لها مظاهر عديدة ، وتميش بأسلوب آخر ومبادئ أخرى ، وتبصر عن كل ذلك من خلال تنوع لهجاتها المحلية . وأما المشروع الذي يحاول توحيد اللغة ، كما أراد جريجورى ، فانه من وجهة النظر هذه فكرة « باريسية » .

ولنوضح أول كل شيء أن الفكرة قائمة على تعريف مشكوك في صحته لمصطلحي « اللغة » و « اللهجة الاقليمية » (الباتوا) ، وكان حتى ذلك الحين تعريفا عاما ، نجده في « الأنسيكلوبيديا » (الموسوعة) التي تعرف « الباتوا » بأنها « لغة محرفة يتكلم الناس بها في كل الاقاليم تقريبا » . أما اللغة « الحقيقية » فانها تستخدم في العاصمة وحدها « . وثمة تصحيح أجرته الأقاليم لهذا التعريف : « اللغة الطبيعية لاقليمنا هي الفلمنكية » . اذا فهمت من كلمة باتوا (وهي الوحيدة المستخدمة) أى لهجة مختلفة عن الفرنسية . . أما اذا لم تكن تقصد الا لهجة نابعة من الفرنسية الصرفة فيكون معناها : (أصدقاء دستور بيرج) .

والظاهر أنه لم يخطر ببال جريجورى أن الثورة لم تكن تتعارض حتما مع اقليمية اللغة . ومع ذلك ففي الازراس التي لا تعرف الفرنسية تقبل الناس الآراء الحديثة بحماسة . « هل الكتاب الفرنسيون أم الألمان هم الذين علموا الازراسيين بحب الدستور الجديد ؟ اننى لا أرى ما يمنع من أن تنمى الألمانية مع الارتباط بالدستور جنبا الى جنب . والازراسيون حتى الآن مفتونون بالمستور الجديد . حذار من استخدام أية وسيلة خلاف الاتفاق » . (خطاب ألقى في شعبة اللغة الألمانية على أصدقاء دستور ستراسبورج في ٦ من يولييه ١٧٩٠) .

ويبدو جليا ، حتى فيما يختص باللهجات الاقليمية الاصليه ، أن جريجورى لا يصيغ الا الى أولئك الذين يعتبرونها مثله « لغة دينية » ، غامضة الأصل ، ليس لها أساس مكتوب . فهي تربة خصبة للآراء المسبقة ، موقفة للتقدم وانتشار المعرفة . وكلمة prejudice (الفكرة المسبقة) التي كانت مستخدمة كلمة دليلية (أى تساعد على تفسير أو حل شيء مجهول أو صعب : المترجم) كانت تشير الى أنواع كثيرة من الظواهر التي تندرج من العادات الى العرافة ، وتشتمل على موضوعات شديدة التنوع ، كالارصاد الجوية ، والممارسات الطبية أو السحرية والمعتقدات الخرافية . وجريجورى لا يولى أى اهتمام للنصوص التي ذكرنا بعض أمثلتها من قبل ، والتي تدافع عن اللهجات الاقليمية بإيضاح قيمتها الحقيقية وجذورها العميقة . وانا لنجد في هذا الإهمال اما أساءة فهم أو خطبا بين جماعة من الصم . فالاستعلام الذى استهل بالبحث عن المعلومات أصبح ينزع الى أن يكون تحقيقا . ويعكس عمل جريجورى غموض السلوك الثورى الذى « يحرر » الناس من الأشياء التي يفهمونها ويهتمون بها ، ويفرض عليهم فى الوقت نفسه أشياء لا يريدونها ولا يفهمونها) .

ولننظر الآن الى النتيجة النهائية كما تتجلى فى التقرير المقدم للمؤتمر بشأن الحاجة الى إلغاء اللهجات الاقليمية وتعميم اللغة الفرنسية ، والوسيلة الى تحقيق ذلك .

تقرير ١٦ برنال من السنة الثانية

عنوان التقرير صريح واضح لا يجيز أى تعليق . أما تقرير بارير فانه معتدل بالنسبة اليه . ولا سبيل ها هنا الى ترجمة التقارير . ويشير جريجورى الى عيوب مثل هذه المحاولة (أى الترجمة) . « أتقترحون أن نعالج هذا الجهل عن طريق الترجمات ؟ عليكم اذن أن تضاعفوا النفقات . ان تعقيد العملية السياسية يعوق تقدمها . نضيف الى ذلك أن معظم اللهجات السوقية تمتنع على الترجمة ، أو تتيح ترجمات غير مضبوطة » .

ويبدأ التقرير بإحصائية للهجات الاقليمية ، ووصف تفصيلي لحالة اللغة فى الريف ، ويقدر جريجورى عدد اللهجات الاقليمية بحوالى ثلاثين ، وعدد الفرنسيين الذين لا يتكلمون اللغة القومية بحوالى ستة ملايين ، فى حين أن حوالى هذا العدد لا يستطيعون تقريبا أن يتحدثوا بها حديثا متصلا ، وثمة رقم آخر يدل على أن الذين يتكلمون الفرنسية لا يزيدون على ثلاثة ملايين ، أما الذين يكتبونها كتابة صحيحة فهم غالبا أقل من ذلك . وهناك خمس عشرة مقاطعة فقط يتكلم سكانها الفرنسية وحدها دون غيرها . « ولا كانت الفرنسية مستخدمة فى الكلام فى أوروبا كلها فان هذا الوضع يبدو لجريجورى مخزيا ، وبخاصة لأنه يقرن الثورة الفرنسية دون لبس بتوحيد اللغة » .

ويصف التقرير السمة التى انفردت بها اللهجات الاقليمية بأنها بقايا العهد الإقطاعية حين كان الطغاة يدركون أن من مصلحتهم أن لا يفهم الناس بعضهم بعضا . والشعب الحر لابد أن يكون ملما بالقوانين ، وأن يتصل أفرادهم بعضهم ببعض دون أى عائق . ولابد للشعب الفرنسى « أن يكرس بفخار ، فى أقرب وقت مستطاع ، وفى جمهورية واحدة لا تتجزأ ، استخدام لغة الحرية استخداما واحدا لا يتغير » . وعلى ذلك ينبغى أن يفرض هذا وذاك على الناس بكل الوسائل المتاحة . ومع ذلك يؤكد جريجورى أن « التشريع اللغوى كان على الدوام ديموقراطيا » ، ويضرب لذلك مثلا قصة « طاغية روماني » حاول أن يتدخل فى شؤون اللغة . وعلينا أن لا ننسى أن التعصب الثورى فى هذه الآونة قد حل محل أنواع أخرى من التعصب ، وأن الديموقراطية كانت تفهم بصورة مؤقتة بأنها مثل أعلى خلقه الارهاب . ويمكن أن ندرك الأثر الذى تركته مثل هذه السياسة على الناس اذا قابلنا بين هذه التصريحات وبين الفقرة التالية المنقولة من الخطاب الألىاسى الذى ذكرناه أفا : « ربما وجدنا الباعث الوحيد الذى لعله يبرر هذه السيطرة الكاملة للغة الفرنسية فى النظام القائم على ضرورة وجود لغة موحدة ، وهو نظام غريب ، يمثل غرابة النظام الذى يرى أن هذا التوحيد ضرورى فى مسائل الدين » .

وقد أحضيت مزايا التوحيد اللغوى وحللت ، وهى بجملتها تنصب على المشاكل التى عرضها بعض المراسلين ، وهى مشاكل سياسية (تدعيم البلد ، وبخاصة بالقرب من الحدود) ، واجتماعية (محو الأفكار المسبقة) ، واقتصادية (التعميل بنشر التقدم التقنى ، وتوحيد المصطلحات الفنية) . وقد درست على عجل بعض الاقتراحات « سئلت هل أظن أن الفرنسيين فى الجنوب سوف يتخلون بسهولة عن لغة عزيزة عليهم بحكم العادة والشعور » . والاجابة على ذلك بسيطة : فلنتهم

أول كل شيء لن نضيق لأنها سوف تكون موضوعا للدراسة ! وإلى جانب ذلك فإن ثقافتهم أدنى درجة بكثير من الثقافة التي يمنحونها في مقابل ذلك ! أما فيما يختص ببسوط المستويات الأخلاقية ، الأمر الذي أندر به البعض كنتيجة للتحول إلى اللغة الفرنسية . فإن ذلك كان بالفعل مشكلة في العهد القديم (عهد ما قبل الثورة) الذي ابتلى بالتلف والتطفل ، ثم جاءت صرامة أخلاقيات الجمهورية فأزالت هذا الخطر .

وبعد أن أثبت جريجوري أن « وحدة اللغة جزء مكمل للثورة » أوضح أن هذا الهدف لا يصعب إدراكه ، وإن تقديما كبيرا قد تحقق بالفعل في هذا الاتجاه ، منذ بعض الوقت ، بفضل القضاء على الاقطاع ، وإصلاح نظام القضاء ، وتمازج الناس بفضل الجيش . وفي كل حالة يؤدي الارتفاع بالنظم القديمة أو هدمها إلى زوال أو إصلاح اللغة التي كانت هذه النظم مرتبطة بها ، ويفسح مجالا لنقشوء اللغة الجديدة .

وفي سبيل التمهيد لهذا التطور عرضت بعض الإجراءات ، من بينها تجنيد « هذا العدد الصغير من الكتاب الذين قويت مواهبهم بفضل ميولهم الجمهورية » ، فيطلب إليهم أن يحروا كتباً - فالكاتب الكبيرة يشق قراءتها واستيعابها - عن الأحوال الجوية ، تطبق مباشرة على الزراعة « أو مبادئ الفيزياء لمكافحة « الأفكار السنيقة » . والمطلوب من رجال الصحافة الذين « يمارسون ضرباً من التوجيه الفكري أن يفسحوا مجالا أوسع للنواحي الأخلاقية » . وتوضع الصحافة بعناية في الصف الأمامي من الحركة لكي تنشئ أدبا رسميا باللغة الرسمية ، ويسرى هذا أيضا على الشعراء لأنهم سوف يكتبون أغاني وأشعارا غنائية ، ذلك لأن « الأغاني التاريخية والتعليمية التي تتميز بالإيقاع الوجداني للغة الرومانتيكية لها فتنه خاصة للشاعر أهل الريف » .

وسوف يفرض استخدام اللغة القومية وحدها في العروض المسرحية العامة ، والمداوات في المجالس البلدية ، والعلامات التجارية ، ويمحي باسم الفضيلة كل اقتباس من اللهجات العامية . « المعايير الأخلاقية ! ليس ثمة جمهورية بدونها ، ولا معايير أخلاقية بدون جمهورية ! » . وأخيرا فإن « معظم المشرعين القدامى والمحدثين قد نظروا إلى الزواج خطأ على أنه اتصال الجنس البشري فقط ، لم لا يلتزم الأزواج في المستقبل بأن يشتبوا أنهم يعرفون القراءة والكتابة والكلام باللغة القومية ؟

وحين يشعر جريجوري بأنه متطرف إلى حد ما لا يستسلم مع ذلك ، بدافع من حماسه الجارفة وإدراكه بأنه في جانب الحق . « أعتقد أنه من السهل السخرية من هذه الآراء ، ولكن الأصعب من ذلك إثبات أنها غير معقولة ، وكأننا الخوف من السخرية ينقلب إلى رعب ! ولم تزل اللهجات من مختلف المناطق تسمع كل يوم في المؤتمرات الوطنية ، وسوف تبقى كذلك بعض الوقت ، ولكنها أيضا سوف تختفي حتما وقد تستخدم في الكلام لغة واحدة بأسلوب واحد في بلد واحد . لذلك فإن اللهجة لا تقاوم الإصلاح أكثر مما تقاومه الكلمات . »

وأخيرا يقدم جريجورى « الخطوط العريضة لمشروع .. يحدث به ثورة
فى لغتنا » .

ويتعلق هذا المشروع أساسا بالمهمة التى عهد بها النظام الملكى الى الاكاديمية
الفرنسية القائمة .. لتطوير الهجاء : « فى الامكان اجراء تصميمات مفيدة فى الهجاء »
ولم يزل الناس يقولون ذلك . يطالبون بتنظيم اللغة : « ان كل من قرأ لثوجلا (١)
لا شك قد اقتنع بأن لغتنا حافلة بالتعبيرات المتنوعة والمشكوك فى معناها .
ومن الميسور والمفيد وضع حد لهذه المشاكل » . ومن المفيد أن نقابل بين هذا
الاقرار وبين فكرة أخرى تقول : « تتطور كل فكرة بسهولة بفضل المزية الواضحة
المنهاجيه (للغة الفرنسية) . ويجب أخيرا وضع قاموس وقواعد للغة . فالاول
يكفل وضوح « العبارة الاصطلاحية » وثراءها ، و « ضبطها » فى نطاق القواعد
التي كفلت تفوقها . » وبدون المبالغة فى استنباط الالفاظ والعبارات الجديدة
الستخيفة ، لا يتردد القاموس ، كما هو الحال بالنسبة للغات الأخرى فى أن يستعير
من هذه اللغات أحسن ما فيها من ألفاظ وعبارات تفتقر اليها الفرنسية . وتساعد
قواعد اللغة على حذف « كل الشواذ الناتجة اما من الأفعال الشاذة أو الناقصة ،
أو من الاستثناء من القواعد العامة » ، وبذلك تفرض تسوية ديموقراطية للشدة
تمثل ربحا تقدمه الثورة للمجتمع .

وهكذا فإن تقرير جريجورى الذى يمزج الاجراءات الحكيمة بالتصنيفات
المضحكة هو نص متع ومثير فى آن واحد . ففى حين يضع فى رعاية قومية متينة
وعيا جيدا ونوعا من المنطق ، والاثنان لا يدركان بالرة ما فيهما من متناقضات
وعسف ، يعرض فكرة صادقة بنوع ما عن السياسة اللغوية السائدة فى فرنسا
بعد الثورة ، ويوضح مبادئها ومبرراتها ووصائلها .

كيف نحكم اذن على عمل رجال الثورة ، وبخاصة عمل جريجورى ؟ كانت
هذه أول مرة تطبق فيها سياسة لغوية فى البلد ، وأدى ذلك الى تطوير وتنظيم
فى التعليم لم يسبق لهما مثيل ، وهى حقيقة لا يجوز الاقلال من شأنها .

أما السياسة نفسها فكانت على الراجح فاشلة . فقد اهتمت بالحاجات
الملحة ، ومن ثم زبما عاقت وقتته انفجارا لغويا لعله لم يكن ليحدث حتما . وعلى
أية حال فإن عنف هذه السياسة قد خلق ضغينة شديدة ، ومع ذلك أخفق فى محو
اللهجات الاقليمية التى استمرت مستخدمة فى جهات كثيرة . وبخصوص اللغات
المحلية فإنها على الرغم من كل ضروب الكبت التى اتخذت ضدها ، ما زالت تنبث
من جديد ، وبخاصة فى المناطق التى جرت فيها أقوى المحاولات لاستئصالها .

ولم يكن الخطا الأساسى راجعا الى الرغبة فى لغة واحدة يفهمها كل انسان ،
ولكن الى الجهل بوجود ثقافات أساسية مستقلة ، أو الاستخفاف بها ومحاوله
محوها بتحويلها الى صور كارىكاتورية . هذا بلا شك هو أوضح درس يمكن
استخلاصه من الحرية الثورية فى مجالات اللغة .

(١) من علماء قواعد اللغة الفرنسية (١٥٨٥ - ١٦٥٠) ، مؤلف كتاب « ملاحظات فى اللغة الفرنسية

(١٦٤٧) . اهتم فيه بالاستخدام الصحيح للغة : للترجم .

شيت

العدد وتاريخه

العدد : ٩٧

ربيع : ١٩٧٧

العدد : ٩٤

صيف : ١٩٧٦

العدد : ٩٧

ربيع : ١٩٧٧

العدد : ٩٧

ربيع : ١٩٧٧

العنوان الاجنبى

The value of scientific
error and the
universibility
of science
by
Boris Kuznetsov

The human
significance
of philosophy
by
Joseph La Lumia

Ideology :
Public and Private
by
Maxime Rodinson

Linguistic politics
during the
French revolution
by
Jean-Yves Lastichaux

المقال وكاتبه

● قيمة الأخطاء العلمية
وأطراف العلم

بقلم : بوريس كوزنتسوف

● المعنى الانسانى للفلسفة
بقلم : جوزيف لالوميا

● الايديولوجية العامة
والخاصة

بقلم : مكسيم رودنسون

● السياسات اللغوية في
عصر الثورة الفرنسية

بقلم : جان-أيف لاريتشيو

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٧٨/٢٨٥



ذوحجين

صبح الفكر

١٠ مايو سنة ١٩٧٨

٣ جمادى الثاني ١٣٩٨ هـ

١٠ أيار ١٩٧٨

العدد الحادي والأربعون - السنة الحادية عشرة

محتويات العدد

● المعايير الأنثروبولوجية لمفهوم التقدم

بقلم : ثيودور بابا دويولس
ترجمة : أمين محمود الشريف

● فن « في العمق »

بقلم : تادوز كوزان
ترجمة : أحمد رضا

● صوب نظرية لدينامية تاريخية

بقلم : جورج ٠ و ٠ ينيج
ترجمة : أحمد محمود سليمان

● قراءة الكتاب المقدس من آخره الى اوله

بقلم : آرثر ساندوير

ترجمة : رزق ميخائيل رزق

مدير التحرير : عبد المنعم الصباوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطي

عشمان دنوبيه

أبو الحيتين فهمي محمد

محمود فتوؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

سعيد المسيري

المعايير الأنثروبولوجية لمفهوم التقدم

يبدأ الكاتب بالتفرقة بين مفهوم التقدم من جهة ومفهوم التطور والتغير من جهة أخرى . والمراد بالتطور هنا التطور البيولوجي الذى يحدث فى عالم الطبيعة وهو يخلو من المحتوى الأخلاقى أى لا يوصف بأنه أخلاقى أو لا أخلاقى . أما التقدم فهو نوع من التطور الميتافيزيقى الذى يحدث فى العالم الاجتماعى وله محتوى أخلاقى . وبالفارق بين التغير والتقدم أن الأول لفظ عام يدل على تعديل الحالة الراهنة . وبهذا المعنى فإن مفهومه أوسع من مفهوم التقدم الذى يدل على جانب معين من جوانب التغير .

ثم يتحدث الكاتب بعد ذلك عن مفهوم التقدم فى فلسفتين : الأولى فلسفة التنوير ، والثانية فلسفة كانط الفيلسوف الألمانى المشهور . فاما فلاسفة حركة التنوير التى ظهرت فى القرن الثامن عشر فيعرفون التقدم تعريفا عقليا بمعنى أن التقدم ينحصر فى القيم الجمالية والعقلية ، ولذلك فهو لا يحدث الا فى المجال العقل والفكرى ، أى فى مجال العلوم والآداب ، ومعيار المقارنة عندهم فى هذا الصدد هو الثقافة والعلوم الاغريقية والرومانية . ولذلك يهتم هؤلاء الفلاسفة بالدراسات الكلاسيكية (الاغريقية والرومانية) والأوربية .

الكاتب : ثودور بابادوبولس

اختصاصي في الدراسات التاريخية للأثنولوجيا المقارنة ومنهجيتها
وُلد في قبرص عام ١٩٢٦ • أتم دراساته في جامعتي لندن
وباريس (معهد الأثنولوجيا) ، كما قام بأبحاث في تاريخ
الحضارة الاغريقية في فترة الاحتلال العثماني • وقد قام
كذلك بدراسات عن لغات ومدنيات حوض الكونغو والليم
البحيرات العظمى خلال اقلته التي استغرقت عشر سنوات في
أفريقيا • وفي عام ١٩٦٣ أنشأ مركز البحث العلمي في
نيغوسيا الذي تولى إدارته منذ ١٩٦٧ • له مؤلفات عديدة •

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ، ومدير
مشروع دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، سابقا •

ووجه القصور في هذا المنهج هو ترك مجالات شاسعة من الحقائق الانسانية
العالية خارج نطاق مفهوم التقدم، وعلم الاهتمام بالدراسات الانثروبولوجية
للمجتمعات غير الاوربية وبالقيم الكامنة في المألوفات الثقافية غير
الكلاسيكية • ومن هذا القصور تنشأ الأحكام الخاطئة والاستنتاجات
المتحيزة عن طبيعة التقدم • وهذا يفسر لنا النسبية التاريخية والاجتماعية
والثقافية التي تنسم بها نظرية فلسفة التنوير عن مفهوم التقدم •

أما الفلسفة الكانطية فانها على عكس الفلسفة التنويرية تتنقل بمفهوم
التقدم من دائرة النسبية الى دائرة العالمية ، والمفاهيم الرئيسية في هذه
الفلسفة هي الطابع الاخلاقي للعمل الفاني (الموجه الى غاية) ومبدأ العالمية
او الشمولية • والتقدم في عرف فلسفة كانط انما يتم في اطار عملية
التقدم التاريخي التطوري ، وله محتوى مادي يتمثل في القضاء التدريجي
على كافة القوى السلبية التي تقف في سبيل الوصول الى الغاية النهائية
للتطور التاريخي • وهذه الغاية اخلاقية في جوهرها لانها عبارة عن مثل
اعلى شامل يتضمن الكمال الاخلاقي والتوحيد السياسي للجنس البشري •

وجدير بالذكر ان المؤلف يأخذ في مقاله بالرأي الذي ذهبت اليه
فلسفة كانط ، ويبني كل اقواله على مبادئ هذه الفلسفة •

المحتوى الاكسيولوجي (القيمي) للمفهوم التقدم

ان مفهوم التقدم هو في جوهره مفهوم تاريخي اجتماعي ، بمعنى أن هذا المفهوم وما يدل عليه من معنى هو نتاج العمليات التاريخية الاجتماعية المتصلة بالتطور الثقافي الاجتماعي للجنس البشري، ذلك التطور الذي يرتبط به مفهوم التقدم ارتباطا لا تنفصم عراه . وقبل الشروع في الكلام على كنه هذا المفهوم يتعين علينا التفريق بين هذا المفهوم وبين مفهومين أساسيين من مفاهيم العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة ، ألا وهما التطور والتغير . والمقصود بالتطور هنا هو التطور بمعناه البيولوجي الدقيق . لا بمعناه الميتافيزيقي . وقد أوضح الأستاذ برادلي هذه النقطة حين فرق بين الدارونية من حيث هي نظرية للتطور الطبيعي ، والدارونية من حيث هي نظرية ميتافيزيقية للوجود . وهذا التطور الطبيعي في العالم الاجتماعي الذي يكتسب فيه مفهوم التقدم معناه الحقيقي لا يخلو من الأهمية بالنسبة للإنسان ، ولكنه يخلو من المحتوى الأخلاقي بمعنى أنه لا يوصف بأنه أخلاقي أو لا أخلاقي ، ولذلك يجب اعتباره أمرا خارجيا أو موضوعيا . ومثل ذلك لا يصدق على التطور الكوني أو التغيرات التي تمرى العالم الطبيعي ، فهذه التغيرات وإن كانت لا تخلو من الأهمية بالنسبة للإنسان خلو من المحتوى الأخلاقي ، ولذلك يجب اعتبارها أمرا موضوعيا كذلك والقسوة التي ينسبها ج . س . هكسلي الى الطبيعة لا يمكن أن يكون لها معنى الا في اطار اجتماعي وقيمي ، كاطار تلك العمليات التاريخية التي يكافح فيها الانسان الطبيعة والقوى الطبيعية . وهذا هو الذي يجعل ت . ه . هكسلي يتحدث عن وجود تناقض بين العملية الأخلاقية والعملية التطورية . ولا يستقيم هذا الا على أساس النظرية البيولوجية الفلسفية الكبيرة لا على النطاق التاريخي الاجتماعي الصغير . ولا يمكن أن تقوم القيم الإنسانية الا على أساس ذاتي (نفسي) لا على أساس الحالة البيولوجية الموضوعية للإنسان بوصفه كائنا طبيعيا . ولذلك فإن كل المعايير المستمدة من العمليات الكونية لا بطلان لمفهوم التقدم هي معايير غير مناسبة من الناحية المنطقية ، على الرغم من أن وجود الإنسان قد يغوص في أعماق العلم نتيجة للعمليات الكونية . ويمكن أن يساق الفناء النهائي المحيط بالإنسان حجة لا بطلان القيمة العملية للمفهوم التقدم ، ولكن هذه الحجة لا تنفي حقيقة هذا المفهوم . وما يدل على ضعف هذه الحجة أن العمليات التي تجري في نطاق العالم الطبيعي إنما تتم فيم أحقاب طوال من الزمن الكوني ، في حين أن العمليات الثقافية الاجتماعية يمكن أن تظهر وتتطور وتتكامل في الزمن التاريخي والثقافي الاجتماعي الذي ليس هو سوى جزء صغير جدا من الزمن الكوني . ثم ان القيم الإنسانية تظهر في حياة الإنسان ذات الأمد القصير جدا . ويتم تحقيق عدد كبير من هذه القيم في حياة الفرد سواء كان هذا التحقيق انجازا نهائيا أو مساعدا لبرنامج جماعي طويل الأمد من العمل الانساني . وكل تحقيق لمفهوم التقدم يتصوره العقل يمكن أن يبلغ غايته فيم الزمن التاريخي دون خوف من أن يتجاوز الزمن الكوني . والدليل الحقيقي على التقدم لا يمكن أن يستمد من العالم الطبيعي الخارجي ، وإنما يستمد من الواقع الداخلي للوجود الفردي والاجتماعي للإنسان . وفيما يتعلق بالنتيجة النهائية للعملية الكونية نستطيع أن

نعارضها بتلك الفكرة الكامنة فى مفهوم التقدم ، فكرة امكان تحرير الانسان من العملية الكونية ، وهم فكرة تمزجها ضخامة العملية الكونية التى لا نهاية فيها لامكانيات الانسان وقدراته من الناحية التاريخية والاجتماعية بما فيها امكان التحرر المشار اليه .

وكذلك تجب التفرقة بين التقدم والتغير . والتغير لفظ عام جدا يدل على تعديل الحالة الراهنة . وبهذا المعنى كان مفهومه أوسع من مفهوم التقدم الذى انما يدل على جانب معين من جوانب التغير . ويمكن القول بوجه عام ان التغير خلو من المحتوى الأخلاقى كالتطور ، ولكن مفهوم التغير قد يقتزن بالقيم متى استوعب الانسان آثاره بسبب أهميتها للانسان . والتقدم لا يقتزن الا بذلك الجانب من التغير الذى يحمل معنى ايجابيا ومقبولا بالنسبة للانسان والمجتمع . ولا شك ان تجريد مفهوم التقدم من محتواه الأكسيولوجى يعد ضربا للتناقض . وفى هذه الحالة تنتفى الحاجة الى استعمال لفظ التقدم لأن « التغير » و « التطور » يكفيان للدلالة على الأشكال المتوالية التى تطرأ على حالة الانسان الثقافية والاجتماعية .

وعلى الرغم من أن المعنى « الإيجابى » و « المقبول » قد يكون كذلك بالنسبة لفريق واحد من الجنس البشرى فان المحتوى القيسى لمفهوم التقدم يظل صحيحا ، لأن ما يعد تقدما بالنسبة لفريق من المجتمع البشرى يعد تأخرا بالنسبة لفريق آخر . وهذا انما يدل على أن مفهوم التقدم أمر نسبي ، والمشكلة التى تواجهنا هى تحديد معايير التقدم الذى يتجاوز حدود النسبية .

نظرية التنوير عن التقدم (١)

مواطن القصور فيها من الناحية التاريخية ، والاجتماعية والثقافية

وأعظم مفسرى مفهوم التقدم فى العصور الحديثة هم فلاسفة حركة التنوير . وقد درسوا نظرية التقدم فى عصر التنوير إما بطريقة التسلسل التاريخي وإما بطريقة التحليل . وكلتا الطريقتين لا غنى عنها ، الأولى فى إثبات التطور التدريجي لهذا المفهوم ، والثانية فى تحديد مدى المجال الذى تغطيه أفكار فلاسفة التنوير . وفى وسعنا أن نتبين من خلال المناقشات والمجادلات البارة التى ظهرت فى الخلاف بين القدماء والمحدثين بوادر مواجهة نقدية فى الثقافة وظهور حرية عقلية مبنية على معالجة نقدية ومقارنة للمناهج والانجازات . وثمرة مثل هذه المعالجة المقارنة هى تعريف التقدم تعريفا عقليا فى جوهره ، خلاصته أنه درجة من الثقافة تختلف اختلافا واضحا عنها فى العصر الكلاسيكى (عصر الحضارة الاغريقية والرومانية) ، وتقوم على أسس مستقلة . وعندما تكلم فونتنيل على هذا الموضوع عين مكانه التقدم فى تلك المستويات التى يعمل فيها الفكر الانسانى فى مختلف الأعصار والأقطار . ويختلف

(١) حركة التنوير الفلسفية فى القرن الثامن عشر، وهى تمتاز باستخفاف العقل ، ولقد التقاليد والمذاهب والتيسم التقليدية ، واستخدم التجربة فى السلم (لترجم)

المستوى الحديث اختلافا نوعيا عن مستوى منجزات الحضارة الاغريقية والرومانية . أما منهج كوندنرسيه فهو منهج تطورى اذ يرى أن التقدم عبارة عن مراحل من الانجاز العقل دون أن يؤكد اهمية النظم الاجتماعية . فالآداب والعلوم فى رأيه هى الاداة الرئيسية للتقدم . وعلى الرغم من أن الاعتبارات الخاصة بالقيم الاجتماعية والتنظيمية ليست غريبة عن أذهان مفكرى التنوير فانها تحتل مكانا ثانويا نسبيا فى افكارهم حتى ان ترجو - وهو عالم اقتصادى - يرى أن التقدم لا يحدث الا فى مجال العلوم والآداب ، ومعيار المقارنة عنده هو الثقافة الاغريقية والرومانية . ووجه القصور فى هذا المنهج الذى يعد منهجا عقليا محضا أنه بترك مجالات شاسعة من الحقائق الانسانية خارج مفهوم التقدم . ولذلك يجب أن ندرس أوجه القصور من الناحية التاريخية والاجتماعية فى نظرية التنوير عن التقدم .

فاما أوجه القصور التاريخية فترجع الى النسبية المبنية على نظرة تقليدية كلاسيكية . مضى فى التطور التاريخي عند أصحاب نظريات التقدم . وعلى الرغم من أن الشعوب الأجنبية ، والعقليات والنظم الاجتماعية الغريبة غير مجهولة لديهم كما يدل على ذلك كتاب « جيوم رينال » ، فإن الماثورات الثقافية غير الكلاسيكية لاتحظى بالاهتمام الذى تحظى به دراسة الماثورات الكلاسيكية من اغريقية ورومانية . ولذلك كانت معلومات هؤلاء المفكرين عن الثقافات غير الكلاسيكية والمجتمعات غير الأوربية قاصرة ومشوهة ، فضلا عن اعتقادهم أن هذه الثقافات والمجتمعات أقل شأنًا وأدنى منزلة من تلك . والدليل على ذلك أن فونتنيل - مثلا - يشك فى امكان ظهور مؤلفين كبار من بين اللابيين والزنوج . ثم ان هؤلاء المفكرين يستقون معلوماتهم عن الشعوب والثقافات الآسيوية والافريقية من روايات الرحالة ، ويصفون هذه المعلومات عادة بأنها غريبة أو نادرة . وعند كتابتهم للتاريخ العام يضعون فى مكان الصدارة العصور القديمة الاغريقية والرومانية مع امتدادها فى غرب أوربا ، بالإضافة الى تاريخ اليهود الذى يتمتع غالبا بمكان ممتاز مماثل . لصلته بالمسيحية . وهكذا نجد ترجو يمثل للتقدم بالانجازات العقلية للاغريق والرومان وعصر لويس الرابع عشر واضعا المسيحية فى المكان الثانى . ويرى « بوسويه » أن دور اليهود فى التاريخ العام أساسى كدور الثقافة الكلاسيكية (الاغريقية والرومانية) . وتنسم « حقبة جاسبرز » الأساسية بهذا بالقصور نفسه ، اللهم الا اذا نظرنا اليها على أنها عمل تقويمى محض . وهذا يعطينا نظرة محدودة الى التاريخ العام ، لاهتمامهم بالعصور القديمة الكلاسيكية وتقويمهم لها طبقا لمعايير مستمدة من الماثورات الكلاسيكية . ولا شك أن القصور الناجم عن ذلك ينعكس أثره فى الأساس الاستمولوجى لمفهوم التقدم كما نسمه فلاسفة القرن الثامن عشر . بمعنى أن هذا المفهوم يفتقر الى المعلومات التاريخية الشاملة التى يمكن أن تمدنا بالخلفية التجريبية اللازمة لشرح مفهوم دى مضمون عالمى . وواضح أن قصور مفهوم التقدم الناجم عن الافتقار الى المعلومات التاريخية الشاملة يتجلى بوجوه مختلفة فى الاستنتاجات والأحكام القيمة عند فلاسفة التنوير . ومن هنا نرى أن فكرة فولتير القائلة بأن الانحطاط هو سلسلة من النمو والانحلال ، والانحلال والنمو ، انما هى فكرة يشوبها القصور

الناجم عن المعلومات التجريبية المستمدة من العصر الكلاسيكي القديم . وقد أخطأ فولتير حين وصف بالانحطاط تلك الحالة من الحضارة التي لم تتأثر قط بأى انجاز ثقافى . ولكن الواقع أن الانجازات الثقافية لا تؤثر عامة فى مجال تاريخى اجتماعى مختلف خال من الثقافة . والذى وصفه فولتير خطأ بأنه انحطاط كان مجرد حالة ثابتة من الثقافة سابقة على الانجاز الثقافى ، ولم تتأثر قط بهذا الانجاز حتى عصره هو .

ولا شك أن مواطن القصور السوسولوجية (الاجتماعية) فى النظرية التنويرية عن التقدم ناتجة عن قصور الدراسة الانثربولوجية للمجتمعات غير الأوربية وللقيم المتأصلة فى الماثورات الثقافية غير الكلاسيكية ومن هذا القصور تنشأ الاحكام الخاطئة والاستنتاجات المتحيزة عن طبيعة التقدم ودلالاته الاكسيو لوحته (أ) طبيعة التقدم نظرا لان المحتوى الجوهرى للتقدم طبقا لنظرية فلاسفة التنوير ينحصر فى القيم العقلية والجمالية فقد كان المحتمل أن يتجاهلوا القيم المتصلة بالتنظيم الاجتماعى . وأشكال النظم ، والعلاقات الانسانية . ولم يهتم بتأكيد هذه القيم الا النظرية الانثروبولوجية الحديثة (مثال ذلك : مالفينوسكى ١٩٦٠ ، ليفى شتراوس ١٩٦٤ - ١٩٧١ الخ) . على أن معرفة هؤلاء الفلاسفة بالقيم العقلية والجمالية الكامنة فى الماثورات الكلاسيكية التى أوجت مفهوم التقدم الى فلاسفة التنوير لم تكن معرفة شاملة مما أدى الى اغفال القيم العقلية والجمالية فى الماثورات غير الكلاسيكية . ثم جاء الوقت الذى أنتج فيه للعلم الأوربى أن يكتشف الماثورات الثقافية فى الهند والصين ويقوم ما لها من أهمية بين الثقافات الانسانية : وتمت بعد ذلك بزمان طويل دراسة الأحوال العقلية عند الشعوب التى لم يكونوا يعرفون عنها الا القليل ، كما تم تقويم ما لهذه الأحوال من أهمية .

(ب) الدلالات الاكسيولوجية : نظرا لأن مفهوم التقدم يتضمن العمل الذاتى (النفس) فان المحتوى الاكسيولوجى (القيمى) للنظرية التنويرية عن التقدم يكون عرضة لسوء التطبيق والسياسات الخاطئة .

وواضح أن افتقار فلاسفة التنوير الى الدراسة التحليلية والعقلية للثقافات غير الأوربية يؤدى الى قصور فى المنطق وحلول جزئية أو خيالية للمسائل المطروحة . ويتضح هذا من استنتاجات سياستيان مرسييه التى يقول انها تتبع « طبيعيا » من أحكام العقل واستخدامه . وكذلك بديهيات كوندراسيه بشأن تقدم البشرية فى المستقبل لا تلعب من دراسة الأصول والأوضاع الاجتماعية . هذا وقصور التفسير واضح فى تفسير ترجو لانحطاط الثقافات الشرقية الذى يعزوه الى « طبيعتها الفاسدة التى تكثفها الأسرار » . والرأى النهائى فى نظرية التقدم التنويرية هو انها مبنية على جزء من التجربة التاريخية ، وأن مضمونها التحليل يرتكز على معلومات سطحية عن الثقافات والمجتمعات الأوربية وعن الأسس الانثوغرافية (السلالية) للثقافة الأوربية . وهذا يفسر لنا النسبية التاريخية والاجتماعية الثقافية القوية التى تتسم بها النظرية التنويرية .

وعلى الرغم من مواطن الضعف المذكورة فان السعى الى مجاوزة حدود النسبية

الانثوغرافية التاريخية والثقافية الاجتماعية واضح كل الوضوح بين مفكرى حركة التنوير . ذلك أن الفلسفة العقلية هي فلسفة عامة بالضرورة . وكل محاولة لتطبيق مبادئ الفلسفة العقلية يجب أن تكون عامة . وهذا هو فحوى مذهب منتسكيو الذى كان يبحث عن قوانين ذات مضمون عام ، تنظم تطور المجتمعات البشرية . ويجب أن لا يعزب عن البال أن منتسكيو يعرف القوانين بأنها علاقات ضرورية نابعة من طبيعة الأشياء ، وهذا يعنى وحدة التركيب والتطور . والقوانين قد تكون طبيعية وقد تكون وضعية أى اجتماعية . والمقصود من الأمثلة التاريخية المادية التى ساقها منتسكيو هو إيضاح سريان هذه القوانين . ولا ريب أن روسو حين درس مسألة التقدم الثقافى من وجهة النظر الأخلاقية والدلالات الاجتماعية للحضارة قد أدخل التحليل السوسبيولوجى لمشكلة التقدم . فقله - مثلاً - ان الحضارة هي انحراف عن الحالة الطبيعية يثير مسألة ذات مضمون اجتماعى . ولقد أدخل فلاسفة التنوير المنهج السوسبيولوجى كما أدخلوا المنهج المقارن لدراسة الثقافة ، ولكن كلا المنهجين بقى فى مرحلة مبكرة من التنظيم . وكذلك يرجع الفضل الى فلاسفة التنوير فى الوصول الى نظرة عالمية تشمل دراسة العالم الأرضى . ولكن هذه النظرة ظلت غامضة وخيالية لأنها لم تتأيد بمضمون عملى .

الانتقال الى العالمية أو الشمولية

تناولت فلسفة « كانط » النقدية مشكلة التقدم بطريقة تختلف عن طريقة فلسفة التنوير . والافكار الرئيسية فى هذه الفلسفة ، التى تؤثر فى التقدم ، هي الطابع الأخلاقى للعمل العالمى (الوجهة الى غاية) ومبدأ العالمية أو الشمولية .

والتقدم فى عرف الفلسفة الكانطية انما يتم فى اطار عملية التقدم التاريخى التطورى ، وله محتوى مادى يتركز فى القضاء التدريجى على تلك القوى السلبية التى تقف فى سبيل الوصول الى الغاية النهائية للتطور التاريخى . وهذه الغاية أخلاقية فى جوهرها لأنها عبارة عن مثل أعلى شامل يتضمن الكمال الأخلاقى والتوحيد السياسى للجنس البشرى . وعلى الرغم من أن فلسفة التاريخ عند كانط ذات غايات مثالية فإنها تسبق الواقعية الأنثروبولوجية الحديثة من وجوه كثيرة نذكر منها ما يلى :

١ - انها تعى السمات العنصرية التى تسبب اختلاف الأجناس البشرية ، ولكنها تتحاشى امكان ظهور هذا الاختلاف المادى فى العالم الاجتماعى والأخلاقى بواسطة الحاجة المنطقية القائلة بوحدة الجنس البشرى وهى تعالج المحتوى العنصرى التجريبي على أساس عقلانى مستقل عن الاعتبارات الأخلاقية .

٢ - انها تنقل مبدأ العالمية أو الشمولية الى عالم التاريخ العالمى الى عالم الحقائق والامكانيات الذى تتولد فيه الأحوال والظروف . اللازمة لايجاد مجتمع عالمى موحد . وهذه تشمل : (أ) امكان تنمية القدرات والممتلكات الفطرية فى الانسان حتى تبلغ غاية كمالها ، (ب) بلوغ هذه الغاية عن طريق التناقض الطبيعى ، والتغلب النهائى على هذا التناقض ، (ج) المبدأ العالمى السارى فى الطبيعة ، والذى يطرح بديهية ضرورية هي تحقيق حكومة مدنية تؤدي بدورها الى وضع دستور سياسى دولى ،

(د) وضع النظريات المتفقة مع سنة الطبيعة على أن تكون نظريات ممكنة التطبيق ، ومفيدة عمليا لهذه السنة ، وهذا يحدد مجال وطريقة العمل النظري المتعلق بالعملية التاريخية الأساسية للتوحيد الدولي .

٣ - أنها تسبغ وظيفة شبه أكسيولوجية (قيمة) على النشاط النظري تعزيزا لسنة الطبيعة . وهذا يبدو أكثر وضوحا في تفصيل مشروع للسلام الدائم ينبع من الاعتراف الواقعي بوجود حالة من الصراع الكامن في « الحالة الطبيعية » ، وللتغلب على هذا النقص وتحقيق التكافل والتعايش السلمى الدائم يجب : (أ) وضع الدستور المدنى لكل دولة بحث يتفق مع المبادئ الديمقراطية ، (ب) تشكيل المجتمع الدولى طبقا للمبدأ الفدرالى (الاتحادى) ، (ج) ضمان حرية التعامل والتجارة فى البلاد الأجنبية . وحق « الضيافة أو الوفاة » هذا يتعارض مع العداوة القبلية ، ووضع حدود مغلقة للدول القومية .

والأفكار التى يحتوى عليها مشروع السلام الدائم تدخل فى مجال النظرية الأنثروبولوجية . ويمكن القول بأن « الحالة الطبيعية » تطابق تقريبا « الحالة السلالية » أى انقسام الجنس البشرى الى سلالات مختلفة ، والمقصود هنا بالقضايا الأكسيولوجية أن تكون وسيلة للتغلب على الاختلاف السلالى أو العنصرى بين البشر فى ظل دستور عالمى . ويجب وضع النظريات اللازمة تمهيدا لوضع سياسة عالمية لتوحيد الجنس البشرى . بيد أن ذلك ليس سوى خطوة الى الامام بعيدة . كل البعد عن مرحلة التطبيق العملى .

التباين بين حالة المعرفة والحالة الأنثروغرافية الثقافية

لما كانت مشكلة التقدم تعنى الانسان بصورة مباشرة كما تعنى المجتمع بوجه عام فان أية نظريات بشأنها يجب تقييدها لا فيما يتعلق بمستوى المعرفة الذى أمكن الوصول اليه فقط ، بل أيضا فيما يتعلق بالقدر الذى يمكن أن تساهم به هذه النظريات فى اقتراح حل على مشكلة التقدم باعتبارها مشكلة عالمية . وستقيس بصفة خاصة المساهمة العلمية بما كان لها من أثر فى تضيق الفجوة بين النظرية والتطبيق ومدى فاعليتها فى هذا الشأن فنقول ان مساهمة فلسفة التنوير فى هذا الصدد قد وقعت عند المستوى النظرى المحض ، واتسمت بالنسبة الشديدة . ولكن العالمية والشمولية التى نادت بها الفلسفة الكانطية قامت أيضا على أسس عريضة جدا بحيث تعذر تطبيقها بصورة عملية مباشرة . وكلتا المساهمتين تمثل مرحلة البحث النظرى : الأولى فيما يتعلق بتصوير وصياغة المشكلة ، والثانية فيما يتعلق بتوسيع نطاقها وحدودها . وفى كلتا المساهمتين لم تكن المشكلة المتنازعة والمختلفة التى حاولنا معالجتها قد تكشفت بعد بكل تعقدها والصحة وخصائصها الذاتية ، وفى كلتا المساهمتين يمكن تشبيه الهوية بين النظرية والتطبيق بالهوة بين التصور الخيالى للسفر إلى القمر (حتى ولو قام هذا التصور على مبادئ سليمة) وبين التنفيذ الفعلى

لهذا المشروع ، مع فرق هام ، هو أن الهوة بين الخيال العلمى والحقيقة يمكن سدّها بالتوسع الكمي وتحسين الأجهزة النظرية والمادية ، فى حين أن الهوة فى حالة المشكلات الانسانية من النوع الذى ذكرناه لا يمكن سدّها الا على أسس نوعية ، وهذا يعنى أن الحقيقة الانسانية معقدة جدا بحيث لا يمكن تفسيرها عن طريق القوانين السارية فى عالم الطبيعة . فضلا عن ذلك فإن التجارب الاجتماعية والتاريخية تدل على أن معدل التقدم النوعى ابطأ من معدل التوسع التكنولوجى الكمي .

وعلى الرغم من أن كانط أسهم بمزيد من التقسيم فى عملية البحث النظرى بانضفا العالمية والشمولية على اتجاه مفهوم التقدم وآثاره . وبذلك أتاح توجيهها أكثر واقعية للبحث النظرى فى المشكلة . فقد بقيت مسافة شاسعة يتعين على المعرفة النظرية قطعها قبل الوصول الى الحقيقة الانسانية فى مداها وتعقدها الكامل ، وهو شرط اساسى للتطبيق العملى . وكان على الانثروبولوجية أن تقوم بدور رئيسى فى عملية تحقيق معلومات متكاملة عن الحقيقة الانسانية بجوانبها المختلفة . من اثنوغرافية (سلالية) وثقافية واجتماعية ، وذلك لأنه لا يمكن تقدير الأبعاد الدقيقة لمشكلة التوفيق والتوحيد الا عن طريق الانثروبولوجية . بيد أن مساهمة الانثروبولوجية فى التفهم النظرى لمشكلة العالمية هى مساهمة وصفية فى المقام الأول ، بمعنى انها عبارة عن عرض المعلومات الاثنوغرافية الثقافية وتحليلها تحليلا دقيقا ، وفى المقام الثانى كشفت الانثروبولوجية زيف نظرية التفوق السلالى (العنصرى) أى اعتقاد قوم من الأقوام بأن عرقهم هو أسمى الاعراق وبهذا وضعت الانثروبولوجية مقدمات مشكلة العالمية ، ولم تعرض أى حلول عملية لها . بل بحثت الجوانب السلبية لها . أى عدد وتنافر واختلاف الأجناس البشرية . وستظل مساهمتها نظرية فى أساسها دون حدوث نتائج عملية مباشرة . ولكنها قدمت عوناً كثيراً ، إذ سلّمت الفجوة بين النظرية والتطبيق بأن أظهرت على السطح الحالة الاجتماعية والثقافية للجنس البشرى التى يجب إزالتها ببحث ووضع أية سياسة للوحدة العالمية . والآثار العملية النابعة من النظرية الانثروبولوجية قد تكون أيضا من اختصاص الانثروبولوجيين ، ولكن وضعها موضع التنفيذ هو واجب صانعى السياسة ثم واجب الزعماء السياسيين فى النهاية . وإلى هذا الحد تكون رسالة الانثروبولوجيين هى لوصف والتحليل . ويود الانثروبولوجيون أن يقتصر دورهم على تقرير أحكام عن الحقيقة لا عن القيمة . وهم يعتقدون ذلك على الأقل ، واعتقادهم يعزّزه الطابع الوصفى لأبحاثهم . ولكن الأمر الذى لا يدركه الانثروبولوجيون هو أن علمهم الوصفى المحض له دلالة قيمة .

وإذا سلمنا بهذه الدلالة القيمة لم نجد أن البحث الانثروبولوجى يوصم بالنقص (مع استبعاد العوامل الأخرى التى تؤدى الى هذا النقص) . بل انى اعتقد - على العكس - أنه متى برزت المضامين القيمة الى السطح فإن الناس سوف يقدرون الدور الاجتماعى للانثروبولوجيا باعتباره علم الانسان حق قدره . ذلك أنه ما من علم من علوم الانسان قد نشأ من فراغ أى بدون باحث على البحوث التى يضطلع بها . ولما كان الباحث على أى علم من علوم الانسان هو المشكلات الانسانية فلا يستطيع هذا

العلم أن يتظاهر بالامتناع عن الاستجابة لمطالب البيئة الاجتماعية التي ساعدت على مولده . وهذا لا يعنى أن علوم الانسان هي علوم معيارية أو يجب أن تكون كذلك ، على الرغم من أنها مطالبة بمعالجة المشكلات وإيجاد حل لها فالسبب الحقيقي في وجودها يرجع الى هذه الرسالة الضمنية التي وكلها المجتمع اليها ولكي تؤدي هذه الرسالة يجب أن تكون موضوعية وأن تتحاشى المعايير الذاتية واصصدار الأحكام القيميّة . ولكن اذا كان « منهجها » علميا فان « رسالتها » هي - في المحل الأخير - قيمية . نظرا لأنها مطالبة بخدمة الحاجات البشرية ، وكما سبق أن أوضحنا لا يقوم طابعها القيمي على منهجها ، وانما يقوم على مضامينها . مثال ذلك أنه متى أثبت البحث الاختصاصي تفاوت الدخول أو كثرة حدوث الجرائم ، وتمد بحث علم الاقتصاد في أسباب التفاوت ، وعلم الاجتماع في أسباب الجرائم ، فان المضامين القيميّة للنتائج التي توصلت اليها بطريق البحث الموضوعي تصبح واضحة على الفور ، بل تصبح في الواقع واضحة جدا الى حد يتعين معه التسليم بأن لمجتمع سوف يعنى عن طريق زعمائه الاجتماعيين والسياسيين بتنفيذ النتائج التي تم الوصول اليها ، أي تنفيذ المطالب القيميّة لهذه النتائج . والواقع أن العالم الاجتماعي والعالم الاقتصادي قد أدخل العمل المعياري عن طريق البحث الموضوعي . وواضح أن مقتضيات تقسيم العمل هي السبب الوحيد الذي يمنهم من تنفيذ النتائج التي توصلوا اليها بابرزها الى حيز التطبيق العملي .

وقياسا على علوم الانسان الأخرى فان الأنثروبولوجيا تطرح بالطبع بعض القيم ذات الصلة المباشرة بمشكلة العالمية ، وذلك بالعرض الموضوعي لاختلاف الأجناس البشرية واختلاف الثقافات والمجتمعات الانسانية وبيان أن ظاهرة السنو المنصري هي من المصادر الرئيسية للنسبية الاثنوغرافية الثقافية .

المعايير العامة للتقدم

بعد أن فرقنا بين التقدم وبين التطور والتغير ، على أساس محتواه القيمي ، أي المحتوى الذي يتضمن القيم والغايات الانسانية ، يتعين علينا أن نبحث عن المعايير التي تحدد التقدم كمفهوم نظري وعمل . والتقدم كمفهوم ذاتي عبارة عن تحقيق القيم التي يعد بلوغها خطوة نحو غاية مثالية يصبو اليها الانسان . وقد تكون هذه الغاية لا نهاية لها ولا يمكن بلوغها أبدا ، ولكنها مع ذلك تعد غاية مطلقة تقف على قمة سلم القيم . وليس لهذه الغاية محتوى مادي يمكن تصوره بشكل (إيجابي ، ولكن ما تتسم به من صفة الإطلاق هو الذي يضيف معنى على كل مجهود يبذل في سبيل بلوغها . ولنطبق هذا القول في مجال الثروة والمعرفة مثلا ، فنقول : انه من الحقائق الثابتة التي دلت عليها التجربة ان الانسان يصبو باستمرار الى اقتناء الثروة وتحصيل المعرفة . وكل مزيد من الثروة والمعرفة يعتبر تقدما نحو الغاية المنشودة . ومن المسلم به أنه لا توجد غاية نهائية لهذهين المطلبين ، وكل تقدم نحوها لا يكون نهائيا الا بمعنى مؤقت ، ومتى أمكن الوصول الى هدف من الأهداف على طريق الغاية النهائية فان

الغاية تنتقل الى درجة أعلى على سلم القيم . ويمكن أن يوصف هذا بهامش التقدم المتحرك الى الأمام . وإذا سئل إنسان عن كنه الغاية النهائية لعملية اقتناء الثروة أو زيادة المعرفة لم يجر جواباً لأنه لا يمكن إدراك المحتوى المادى لتلك الغاية بصورة واضحة إلا اذا حددت بأنها « الثروة المطلقة » أو « المعرفة المطلقة » مما يعنى أن هذا الاطلاق لا يقبل المزيد من التقدم . وعلى لرغم من أن محتوى هذه الغاية الأخيرة النهائية فوق مستوى إدراكنا فمن المهم أن نلاحظ أن الصفة المطلقة التى هى العلامة المميزة للغاية النهائية ذات وظيفة مادية ومحددة ، ألا وهى أنها تعطى توجيهها غائياً ومعياراً لتقويم الجهود التى يبذلها الفرد لاقتناء الثروة وتحصيل المعرفة ، وزيادة كل منهما .

إن الدور الوظيفى للغاية المطلقة أو المثالية يشكل أساساً متيناً يقوم عليه مفهوم التقدم ، حتى ولو فهمنا هذا التقدم على أنه التوسع الكمي فى القيم . والخطوة التالية - وهى أهم من الأولى - هى أن ننظر ، هل التقدم فى قيم ذاتية يمكن أن يتحقق فى عالم الحقيقة الموضوعية . وأزيد بهذا السؤال أنه لكى يتسنى تحقيق مثل هذه الموضوعية يجب أن يصطبغ التقدم بالصبغة العالمية والشمولية . وهذا يعنى أن القيم الإنسانية يجب أن تتحرر بالتدرج من حالة النسبية التى تخضع لها . ولنتكلم الآن على بعض آثار نسبية القيم الإنسانية بالنسبة للتقدم .

إن الدراسة الأنثروبولوجية للثقافة تظهر لنا أنه على الرغم من أن الكثير من القيم الثقافية مشتركة بين الجنس البشرى (لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لتعذر التعايش بين الأجناس البشرية) فإن هناك أيضاً قيماً كثيرة خاصة بالثقافة الفردية أو بعض هذه الثقافات . وفى أثناء عملية توسع المقومات الثقافية وانتشارها واتصالها وتوحيدها قد تمر القيم الفردية فى إحدى الحالات الآتية :

- ١ - التعايش المتوازى دون أن يؤثر أحدها فى الآخر .
- ٢ - حلول قيم أخرى محلها ثم اختفاؤها .
- ٣ - الاصطباغ بالصبغة العالمية الشمولية .

فأما بقاؤها فى حالة التعايش المتوازى فهو ممكن عندما يكون المحتوى الخاص لقيمتين ثقافيتين أو أكثر مختلفاً عن الآخر من حيث طبيعته ومجاله وتطبيقه ، وهذا يعنى أنه لا محل للتناقض أو التنافس . ويحدث الصراع بين القيم الثقافية فى الحالة الثانية اذا كانت - مثلاً - قيمتان ثقافيتان تغطيان أرضية عملية مشتركة ولكن تختلفان فى درجة قدرتهما الخاصة . فإذا لم تتدخل عوامل أخرى فتساعد على استمرار القيمة العاجزة فإن هذه الأخيرة تحل محلها قيمة أخرى أقدر منها على أن تصبح عالمية . ومن هذه العملية تنشأ الحالة الثالثة التى تتحول فيها الثقافة الى قيمة سائدة فى العالم . ومن هذا الشرح المبسط يتضح أن التقدم فى إطار القيم المحلية أو القبلية أو القومية لا يمثل التقدم العالمى بالضرورة ، بل يمثل تقدماً فى إطار

ذلك العالم المحلى أو القبلى أو القومى . ومن ذلك يتضح أن نسبية التقدم تنتج عن نسبية القيم .

هذا ونسبية القيم وما تتضمنه من مفاهيم هي أمر جوهري في تحديد معايير التقدم . وتفصيل ذلك ان التوسع السكانى بين الجنس البشرى قد أدى بالتدريج الى التوسع والانتشار والانحياز بين الأجناس والسلالات البشرية ، كما أدى الى الكثافة السكانية فى الجزء المحمور من الأرض . والنتيجة المنطقية لهذا التوسع هي توحيد الجنس البشرى فى ظل تنظيم عالمى . ولكن هذا ليس سوى أمل نظرى يصطلم تحقيقه فى عالم الواقع بقيم متضاربة من التقاليد العنصرية والسلالية والثقافية على اختلافها وتناثرها . وهذا التضارب السائد فى تاريخ الأمم يعد بمثابة « الحالة الراحنة » التى يجب فيها تجاوز النسبية بين الأمم ، وتقدير معيار التقدم على أساس العالمية والشمولية ، لأنه من الواضح أن تجاوز النسبية بين الأمم يسفر عن العالمية والشمولية . ويجب أن أشير هنا الى أن المعيار اللازم لتحديد التقدم فهم هذا المفهوم من العالمية والشمولية هو أخلاقى فى جوهره ، لأنه اذا لم يكن كذلك فإنه يخشى أن يدخل بين معاييرنا ذلك الجانب السلبي من العالمية الذى يمكن التعبير عنه بأنه فرض القيم السلبية على المستوى الدولى بالقوة . ففى وسعنا - مثلاً - أن نصور شعباً ما يفرض بالعنف على بقية الجنس البشرى نظاماً يقوم على « عدم المساواة » . و « التفرقة العنصرية » تطبيقاً لنظام ذاتى (غير موضوعى) من القيم العنصرية أو الدينية مدعياً عالمية هذه القيم . واذا نحن اعتبرنا مفهوم العالمية على أنه مفهوم لا أخلاقى فلا محل للتحذير عن العالمية الايجابية أو السلبية . ولكن قيمتى « التفرقة » و « عدم المساواة » اللتين قد يتضمنهما القانون الأخلاقى لجماعة بشرية معينة هما قيمتان سلبيتان ، على الأقل فيما يتعلق بذلك الشعب الذى يتأثر بنتائجهما . ولما كان فرضهما الاجبارى يؤدى تلقائياً الى ثورة من جانب القوم الذين يتأثرون بهما فإن عالميتهما لا يمكن اعتبارها ايجابية لأنها لا تؤثر تأثيراً ايجابياً فى مصير الجنس البشرى كله . ولهذا كانت عالمية سلبية . ولا ريب أن معيار كانط للعمل الأخلاقى يمهّد السبيل لتحديد العالمية الايجابية حين قال ان العمل لا يكون أخلاقياً الا اذا أمكن اقراره بالتطبيق العام كقانون عام أن كقانون يحظى بالقبول الحر من الجنس البشرى كله . وبهذه الوسيلة نحصل على معيار : (أ) للطابع الأخلاقى للعالمية يسبق عليها معناها الايجابى بالنسبة للانسان ، (ب) لتجاوز نسبية القيم الثقافية والعنصرية ، اذ يتم الغاء مثل هذه النسبية بتحقيق العالمية الايجابية التى تمتاز بأنها مطلقة فى صميمها ، وبأنها موضوعية بحكم تحقيقها على مستوى العالم كله .

هذا والسياق- الأثنوغرافى التاريخى الذى درسناه فى اطواره مفهوم التقدم يجعل من التقدم مفهوماً محملاً بالقيمة يختلف اختلافاً بيناً عن الوضع اللا أخلاقى الذى يكتسبه عندما ننظر اليه على أنه مجرد تغيير لا معنى له ، أو مجرد شكل من التطور البيولوجى ، لولا أننا نجد فى الحالة الأخيرة أن ما يوصف بالمستويات العليا من النظام العضوى يشبه نظرية المستويات العليا لفكرة العالمية . ومن المهم أيضاً أن

نلاحظ أنه على الرغم من أن عملية التطور في مجال الثقافة تختلف اختلافا كبيرا عن عملية التطور في الطبيعة فمن المسلم به بوجه عام أن وصول الكائنات البشرية الى مرحلة من التطور شرط سابق للثقافة (الحضارة) . وعلى الرغم من هذا الشبه بين الكائنات العضوية الطبيعية والكائنات العضوية الاجتماعية فلا يجوز التمسك بهذا الشبه منذ اللحظة التي ندرك فيها انطباع الأكسيولوجي لتجاوز النسبية الأنثوغرافية الثقافية والطابع الغائي لمبدأ العالمية .

هذا وقصر مفهوم التقسم على تحسين حال الفرد لا يناقض فكرة العالمية ، نظرا لأن نسبية القيم تركز في النهاية على الأفراد ذوى القيم الاجتماعية ومقدرتهم على تجاوز قيودهم الذاتية . وأخطر من ذلك نك القيود التي يخضع لها التقدم عندما ننحصر مظاهره الموضوعية في المجالات الضيقة للحياة والتطور الاجتماعي . وفضلا عن ذلك فإن التصور والتطبيق الضيق للطريقة الوصفية قد يؤديان الى الا إدريّة الأنثروبولوجية . ويمكن أيضا عزل بعض مظاهر التقدم وبحثها في مجالات معينة من النشاط الاجتماعي والاقتصادي والفكرى . ولكن مثل هذا العزل يمكن أن يوضح المظاهر التجريبية للتقدم لا معناه وفهمه . ولا شك أن معيار العالمية يساعد على التخلص من عدد من يود مفهوم التقدم وبخاصة خضوعه لمقولات ضيقة . فطبقا لبعض هذه المقولات نرى بسهولة القيم العالمية متحركة في صورة مظاهر معينة من الاخلاق الاجتماعية . ولا ريب ان صر محتوى التقدم على قيم معينة كالنظام أو التكامل الاجتماعي أو القيم الأخلاقية لا يساعد على تحديد المعايير المطلوبة ، نظرا لأن امثلة هذه القيم معينة عديدة . وفضلا عن ذلك فإن محتوى كل مجال معين من القيم يمكن أن يختلف لا باختلاف أصحابها فقط بل أيضا باختلاف مستوى تكاملها ودرجة عالميتها . يضاف الى ذلك أن التقدم فهم أحد المجالات لا يتفق بالضرورة مع التقدم التاريخي بصورته الكلية . ولكن هذا النقد يجب أن لا يؤخذ على أنه تفنيد للتقدم . ذلك أن التقدم بوجه عام بمعناه الشكلي هو مجموع التقسيمات الجزئية مخصصا منها مجموع التأخرات . وهذا التعريف لا ينفي حدوث نتيجة نهائية سلبية هي التأخر . وما لم تظهر هذه النتيجة الأخيرة فإن الحقائق التاريخية التجريبية تظهر لنا ترشيدا متزايدا للقيم الأخلاقية واتجاهها نحو العالمية .

ولا يمكن تحديد الهدف النهائي للتقدم دون الرجوع الى النسبية . ومعنى هذا أن التقدم لن يكون له معنى الا في نطاق عالم انساني نسبي ، أي في نطاق جماعية أنثوغرافية ثقافية ، ومجموعة من الجماعات الأنثوغرافية الثقافية .

والتأكيد في هذا الصدد يجب أن لا ينصب على نسبية القيمة في تلك الجماعة أو في تلك المجموعة من الجماعات ، أي على نقصها من الناحية العالمية ، وإنما يجب أن ينصب على مدى إمكانية تحول هذه القيمة الى العالمية والشمولية . وقد تتجلى مثل هذه الإمكانية في المواجهة التاريخية بين القيم وانتشارها . وتؤدي في النهاية الى الإقرار العالمي للقيمة . وإذا لم يمكن أن تصطبغ القيمة في النهاية بالصبغة الشمولية

العالمية لصالح جميع الأجناس البشرية فإن فاعليتها سوف تظل محصورة في المجال الأثنوغرافى الثقافى الذى تسود فيه ، ويتوقف بقاؤها على بقاء الجماعة التى تملك بها . ولا تستطيع أن تثبت على محك التقدم أية محاولة لإضفاء معنى على القيم النسبية بآى معيار غير معيار الامكانية العالمية . ذلك أن القيمة يمكن أن تكون نسبية . وبالتالى ناقصة . ومع ذلك تكون ذات معنى وفاعلية من حيث التقدم اذا توافرت فيها إمكانية العالمية أى إمكان تحولها الى قيمة عالمية . ثم إن نسبية القيم تفسر لنا أيضا احتمال اختلاف معدلات التقدم بين قطاعات متميزة من النشاط الاجتماعى .

وقد سبقت الإشارة الى أن الغاية النهائية للتقدم غير محددة ، وتكاد تكون غير حقيقية ، ولكننا اعترفنا « بحقيقتها الوظيفية » كمرجع غائى فى عملية عالمية القيم . وعلى القيم . وعلى الرغم من أن هذه الغاية غير محددة منطقيا ولا يمكن بلوغها بصورة مادية فإنه أمكن تصورهما بطرق مختلفة فى مختلف المذاهب الثقافية والفكرية على أنها هى « الله » أو « الطبيعة » أو « المجتمع » ، أو على أنها مفهوم منطقي فقط . وإن كان مفهومهما غامضا وقابلا للمناقشة . ويمكن القول بأن الاختلاف بين هذه المفاهيم إنما هو اختلاف فى درجة التجريد . فالمعتقد مثلا أن الطبيعة أقل تجريدا من مفهوم « الله » وأن المجتمع أقل تجريدا من الطبيعة ، ولكن كل هذه المفاهيم يسودها - سواء رضى أصحابها أو لم يرضوا - مبدأ أخلاقى ، أو قل : أنها تشكل مثلا عليا أخلاقية ، ومن هذه الحيثية تحدد مبدأ غائيا ، وعليها جميعا يمكن اسباع مفهوم « الخير الأسمى » ، وهو مفهوم شرحه الفلاسفة القدماء لكى يزدوا من ايضاح الوظيفة الغائية للتقدم .

مساهمة الأثنوبولوجيا فى

فى وضع معايير التقدم

لقد أوضحنا أن المحتوى العمل للتقدم يرجع الى العملية الأثنوغرافية الثقافية . ونقصنا بهذا التعبير تحاشي فصل الدراسة التحليلية للنظم الثقافية عن حركة انتشار الثقافة والصراع والانصال والتكامل الأثنوغرافى والعنصرى والسياسى وكلها ظواهر تاريخية محضة . وبفضل الدراسة الأثنوبولوجية تصل الواقعية الى آخر مداها ، نظرا لأن الأثنوبولوجية (١) تقطى جميع المجتمعات والثقافات ، (ب) وتعالج كافة المجتمعات والثقافات الانسانية على قدم المساواة دون تقويم مقارن (ومعنى (١) هو أن ادخال جميع الأجناس البشرية فى المرحلة التاريخية يتيح وضع السياسات الدولية المتكاملة دون وجود عوامل أخرى من شأنها الاخلال بالتنظيم الدولى . وقد عانت جميع الامبراطوريات بما فيها الامبراطورية الرومانية الأمريين من نقص التكامل الأثنوغرافى الثقافى ومن حق الأثنوبولوجية أن تقهر بأنها تستطيع أن تضع الأساس النظرى لتنظيم الجنس البشرى والوارد البشرية على أسس عالمية .

والمعاني التى تنطوى عليها (ب) هى معان أخلاقية فى جوهرها . ويمكن بيانها

بأنها (١) نسبة محتوى معنوى لكل ثقافة ، وهذا يعنى إثبات التعدد الثقافى الدافع عنه ، (٢) الكشف عن المحتوى المعنوى والقيم الهامة التى تشتمل عليها كل ثقافة ، (٣) افادة المجتمع الدولى بالقيم التى تساعد على النهوض بالانسان كإنسان . وواضح أن الغاء فكرة الانحطاط العنصرى والسلالى والاجتماعى هو نتيجة الاعتراف بالمحتوى المعنوى للثقافة لا العكس .

ويستنتج من المعانى المذكورة ان استنتاجات الأنثروبولوجية تتضمن فى المكان الأول أحكاما قيمية . وهذا القول يحتاج الى تفصيل . ذلك أن الأنثروبولوجيا باعتبارها علما وصفيا لا تدعى لنفسها الحق فى التعبير عن أحكام قيمية والواقع أن هذا ليس هو المعنى البقيق للقول بأن القضايا الأنثروبولوجية تتضمن أحكاما قيمية . ولكن المراد هو أن البيانات الأنثروبولوجية تشتمل على محتوى قيمى ضمنى قد يمكن التصريح به أو عدم التصريح به . وعندما يرفض الأنثروبولوجيون التعبير عن أحكام قيمية تتعلق بالمجتمعات أو الثقافات التى يدرسونها فهم فى الواقع يتحاشون التصريح بالمعنى القيمة لبياناتهم الوصفية . وعندما يصرحون أحيانا بهذه المعانى (وهو ما يحدث فى بعض المناسبات مثل اصدار بيانات وتقديم توصيات للحكومات ، أو عندما يتخذون موقفا معينا فى المسألة العنصرية) فإنهم يفعلون ذلك عادة فى كتب منفصلة متحاشين فى حذر اصدار أحكام قيمية فى بياناتهم « العملية » عن الثقافة .

ولكن المعانى القيمة الضمنية موجودة فى بيانات الأنثروبولوجيين حتى حينما يتحاشون الحديث عن الأحكام القيمة . ولا يهم أن يتم التعبير عن هذه البيانات بلغة صريحة أو ينتفع بها قوم من دون الأنثروبولوجيين . وليس ادل على ذلك من معالجة الأنثروبولوجيا للمسألة العنصرية . فالسياسة العنصرية المستلزمة بشكل واضح من الأحكام القيمة قد تستمد تبريرها النظرى من التأكيدات والنتائج الأنثروبولوجية التى توضح بطريقة بسيطة وموضوعية أنه لا توجد فروق متأصلة تحرم احدى السلالات البشرية من حقوقها المشروعة ، ولكن مثل هذه النتيجة الأنثروبولوجية تعنى ضمنا ومباشرة أنه يجب حظر التمييز العنصرى . وإذا كان المؤيد لهذا الحكم القيمى الضمنى عن المساواة بين العناصر والسلالات البشرية رجلا غير أنثروبولوجى (قد يكون سياسيا) فإن هذا لا ينفى العالم القيمة الضمنية للبحث الأنثروبولوجى عن العنصر والسلالة . ذلك أن تنفيذ هذه المعانى يخرج عن دائرة اختصاص الأنثروبولوجى . وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن تقسيم العمل ، فنقول ان الأنثروبولوجى يختص بمهمة الوصف والتحليل ، والسياسى يختص بتنفيذ المعانى القيمة الضمنية للبحث الأنثروبولوجى . ومن هذا الطابع المزدوج للبحث الأنثروبولوجى نستطيع أن نستخلص طبيعة مساهمة الأنثروبولوجيا فى علم الانسان ومشكلاته . وهذه المساهمة تتم على مستويين متميزين :

١ - مستوى الأحكام الحقيقية أى المتعلقة بحقائق الأمور : لما كانت

الأنثروبولوجية مختصة بوصف وتحليل حقائق الأمور في مختلف المجتمعات والثقافات الإنسانية فإنها تمدنا بالقومات الموضوعية التي تقوم عليها أى سياسة خاصة بمعالجة شئون الجنس البشرى كله .

٢ - مستوى الأحكام القيمية أى المتعلقة بالقيمة : يفضل المعانى القيمية الضمنية تضاع الأنثروبولوجية معايير للعمل المتصل مباشرة بالمشكلات الثقافية للإنسان وترسم الطريق لحفظ وتكامل القيم الثقافية فهو نظام شامل للتنظيم الاجتماعى .

وعلى المستوى الوصفى والتحليلى تتألف مساهمة الأنثروبولوجيا من المقدمات التي تركز عليها سياسة المعالجة الرشيدة والأخلاقية للشئون الإنسانية . وفى اطار النظام الدولى تكون وظيفة الجزء الوصفى والتحليلى من الأنثروبولوجيا هى تبصير الفرد والوعى الجماعى بحقائق الوضع الاجتماعى والثقافى للجنس البشرى . وهذه الوثيقة الخاصة بوصف وتحليل الانسان والثقافة هى اكبر دليل على صدق ما قاله سقراط من من أن الفضيلة هى المعرفة . ذلك أن المعرفة الأنثروبولوجية تزودنا بالوسائل الأساسية للوعى الذاتى الجماعى الذى هو الشرط الأساسى للتنظيم الإنسانى على المستوى القومى والدولى . ويجب أن يقابل أى درجة من التنظيم الإنسانى على أسس عالمية مقدار نسبى من المعرفة الأنثروبولوجية ، كما يجب أن يكون الوصول الى العالمية الكاملة مستندا الى أكبر قدر يمكن تحصيله من المعرفة العالمية . وفى هذه الصلة الوثيقة بين حالة المعرفة ودرجة العالمية نستطيع أن نتبين المعنى الأخلاقى للمعرفة الأنثروبولوجية فى صورتها الوصفية والتحليلية . وإذا كانت الفضيلة هى المعرفة أمكن القول بطريق التبادل أن المعرفة هى الفضيلة لأنها شرط لرقى التنظيم الاجتماعى فى التواشى السكانية والتكنولوجية ولقومية والثقافية الحديثة . وفى هذا الاطار يمكن تعريف المعيار الأنثروبولوجى للتقدم بأنه معيار المعرفة الأنثروبولوجية المؤدية الى رقى التنظيم الدولى على سلم العالمية . وفى هذا الشأن خاصة يتطلب المعيار الأنثروبولوجى أن أى سياسة أو عمل يهدف الى معالجة المشكلات العنصرية والأثنوغرافية والسياسية يجب أن يركز - بالإضافة الى المعلومات الأخرى المناسبة - على المعرفة التى يقدمها الوصف والتحليل الأنثروبولوجى . وواضح أن مخالفة المعلومات الأنثروبولوجية فى معالجة شئون أية شعوب تتأثر بالسياسة والعمل الدولى من شأنها أن تؤدى الى التخلف وتضارب العلاقات الدولية .

وتتألف مساهمة الأنثروبولوجيا على المستوى الأكسيولوجى من الاقرار النظرى للقيم العالمية . وفى عملية تكامل القيم لا تقتصر المعايير الأنثروبولوجية على قيم خاصة ، فالأنثروبولوجيون لا يرفضون أى قيم يصادفونها ، بل يدرسونها حتى ولو كان بعضها سلبيا من وجهة نظر البشرية . ولكن الأنثروبولوجيا تمدنا بالمعيار الأساسى لصيانة القيمة الاجتماعية والثقافية وعالميتها النهائية ، كما تمدنا بمعيار مساهمتها الايجابية فى ترقية المجتمع الذى تسود فيه . ولكنها أيضا يمكن أن تمدنا بمعيار سلبى لأى قيمة تعمل على هدم المجتمع بدلا من تربيته والنهوض به .

هذا ووضع وتطبيق المعايير الأنثروبولوجية للتقدم مخوف بعدد من الصعاب لا يعادل أهميتها سوى تعقيدها . ومنشأ هذه الصعاب إما الجانب الوصفي والتحليل للأنثروبولوجيا وإما الجانب القيمي منها . وقد انصب معظم اهتمام الأنثروبولوجيين حتى الآن على طائفة واحدة من هذه الصعاب ، هي الناجمة عن المعايير الذاتية (الشخصية) التي تستخدم بطريقة شعورية أو لا شعورية في الدراسة الوصفية والتحليلية للمجتمعات والثقافات الإنسانية التي قد يؤدي تدخلها الى وصف مشوه ويمتيز لهذه المجتمعات والثقافات . والأنثروبولوجيون يخالجهم الخوف من احتمال أن يؤدي الوصف المشوه أو المعلومات الناقصة الى الغض من قيمة الثقافات المدروسة أو الى مفاهيم قيمة سلبية خاصة بأصحاب هذه الثقافات . ومهما تكن الأسس القومية التي يقوم عليها هذا النقد فمن الضروري أن نشير الى أنه ينظر الى جانب واحد من المشكلة . ونحن نصر على ضرورة صياغة المشكلة بصورة أشمل بأن نأخذ في اعتبارنا ملامحة هذه الصياغة للمحتوى الوصفي الأنثروبولوجي وصلتها الوثيقة بالمعاني القيمة لهذا العلم . وفي وسعنا أن نكشف مبدئيا عن الصعاب التي تكتنف وضع وتطبيق معايير أنثروبولوجية للتقدم في حالتين : أولاها فساد المحتوى الوصفي والتحليل ، والثانية سوء تطبيق المعاني القيمة الضمنية .

فأما فساد المحتوى الوصفي والتحليل للأنثروبولوجيا فله جانبان : الأول توضحه النتائج السلبية التي سبق ذكرها والتي تنبع من الوصف المشوه أو المعلومات الناقصة عن الثقافة ، وهذا الجانب واضح جدا ومسلم به بوجه عام بحيث لا نرى ضرورة لتأكيد . والجانب الثاني قلما يعرض الأنثروبولوجيون لذكره ، وقد لا يمرضون له اطلاقا - وهو يتعلق بمعالجة المحتوى القيمي للثقافة المدروسة . فالأنثروبولوجيون ، حرصا منهم على الوصف الدقيق والموضوعي ورغبة منهم أيضا . سواء بطريقة شعورية أو لا شعورية في الدفاع عن النظم الثقافية التقليدية ازاء الجوانب السلبية لتلك الثقافات وسريان العناصر المسمرة بين قيمها الايجابية . وفي رأى كاتب هذا المقال أنه من العيوب الخطيرة في النظرية الوظيفية أنها حولت الانظار تماما عن المحتوى القيمي للثقافة بأن قصرت الاهتمام الأنثروبولوجي على بيان الوظائف الهامة للقيم الثقافية . وهذا ليس موضعا للنقد فم الأنثروبولوجية الوظيفية ، وإنما النقد ينصب على المفاهيم الضمنية للنظرية الوظيفية ، وأولها القول بأنه لما كانت كل القيم الثقافية ذات وظيفة في نظام اجتماعي معين فإن ذلك يصد مبررا لوجودها . والمفهوم الثاني ينبع من الأول ، ومع أن العلماء لا يسلمون به فمن الواضح أنه يبرز كدعوى قيمة : أي أنه اذا كانت القيم الثقافية يبررها ما لها من وظيفة في نظام اجتماعي معين فإن ذلك لا يتضمن أنها صالحة في جوهرها . ونحن نقول ان هذه المفاهيم هي وليدة مغالطتين : الأولى أن تبرير القيمة الثقافية بحجة أن لها وظيفة يكتسب في النظرية الوظيفية محتوى أخلاقيا لا تتصف به بالضرورة . وعلى الرغم من أن النظرية الوظيفية تدعى المنهج العلمي فإن لبسا خطيرا يحدث عندما يتخذ ما يعد تفسيراً (اكتشاف الوظيفية) وسيلة للتبرير والمغالطة الثانية أن الانتقال من فكرة التبرير الى التأكيد الفعلي لصلاحية القيمة الثقافية ليس حكما دقيقا ، لأنه يبدو أن المعيار لهذا الحكم هو التبرير الذي قلنا أنه

عبارة عن تفسير وجود القيمة الثقافية . وهذا النقد لا يتعلق بصحة التفسيرات الوظيفية جزئية أو كلية وإنما يتعلق بمعانيها القيمية . الضمنية فقط ، لانه حتى اذا تبنت وظيفة القيمة الثقافية فلا يدل هذا على أن هذه القيمة ذات محتوى اخلاقي ايجابي . فالقيمة انتقافية قد تكون لها وظيفة مينة حتى ولو كانت هذه الوظيفة سلبية او محايدة . مثال ذلك أن عادة قتل الشيوخ في بعض الثقافات (الحضارات) ذات وظيفة محددة . ولكن اذا رأينا في هذه العادة قيمة ثقافية كان لها محتوى سلبى . وبهذا الاعتبار لا يمكن أن تصطبغ بالصيغة العالمية . هذا ووجود القيم السلبية في نظام اجتماعى أو ثقافى لا يؤدى بالضرورة الى هدم هذا النظام نظرا لأن القيم السلبية تقاومها القيم الايجابية . بيد أن القيم السلبية اذا تكاثرت عددها تؤدي الى انحلال النظام الاجتماعى والثقافى . وفى هذا الصدد يمكن أن تكون نظريات توينبى عن اضمحلال وانحلال الحضارات مصدر الهام للأنثروبولوجيين ان لم يقبلوها بصورتها الكاملة .

ان الاعتبارات السابقة توضح ما وصفته بأنه الجانب الثانى من فساد المحتوى الوصفى والتحليل للأنثروبولوجيا ، وهو الجانب الذى يتعلق بالقيم السلبية فى الثقافة والآثار السلبية لهذه القيم على المجتمع والتقدم البشرى . ولا يزال البحث فى تأخر الحضارة وزوال أصحابها فى مرحلته الأولية على الرغم من اهتمام الأنثروبولوجيا به واختصاصها بدراسته . ولا شك أن المعالجة التاريخية أو الفلسفية المجردة لهذا الموضوع دون تدخل البحث الأنثروبولوجى قد تخرج النتائج التى يمكن الوصول اليها من الاستنتاجات الواقعية للبحث الأنثروبولوجى . وتوضح أهمية البحث الأنثروبولوجى فى القيم السلبية فى الثقافة خلال وضع وتطبيق النوع الثانى من المعايير المشار اليها فيما سبق ، أى تلك المعايير المستمدة من المعانى القيمية الضمنية للأنثروبولوجيا . وتشير البيانات والمعلومات الخاصة بالقيم السلبية وضمحلالات المجتمعات البشرية المترتب على سريان هذه القيم الى النتيجة المنطقية القائلة بأنه ليس من الممكن أن تتحول كل القيم الى قيم عالمية . ولا شك أن دور الأنثروبولوجيا فى هذا الصدد دور أساسى ، نظرا لأن هذا العلم مطالب بتمهيد الطريق لتحديد الجوانب الايجابية والسلبية فى الثقافة . بيد أن هذا الدور ليس مقصورا على الأنثروبولوجيا لأن مسألة القيم ذات اهتمام عالمى ، ولأن كثيرا من العلوم والعوامل الأخرى تهتم بانتحال الثقافة واستيعابها ، كما أنه ليس دورا حاسما لأن مثل هذه العالمية ليست متوقعة على البحث النظرى ، بل هى تتوقف على الانتحال والاستيعاب والتكامل فى النظام الاجتماعى والدولى . ومع ذلك فالبحث النظرى له أهميته من الناحية العملية لأنه شرط لوضع معايير العمل التقنى .

وهكذا يتضح أن وظيفة الأنثروبولوجيا أوسع وأبعد مما يعترف به الأنثروبولوجيون . ويلون الأساس بمحتواها الوصفى والتحليل فان قبول المفاهيم القيمية الضمنية لاستنتاجاتها يعنى بالنسبة للأنثروبولوجيين الاضطلاع بالمسئولية تجاه الجنس البشرى كله . وإذا تخلت الأنثروبولوجيا عن مسئولياتها القيمية واقتصرت على الناحية العلمية العقيمة الحالية من القيمة فانها سوف تتعرض لخطر جسيم هو فقدان السبب الحقيقى فى وجودها وهو أن تعمل بوصفها « علم الانسان » .

فن « في العمق »

تتكشف في بعض الأعمال الأدبية والفنية ظواهر تخرج بها قليلا أو كثيرا عن قوالبها الأصلية ، وتضفي عليها أبعادا جديدة ، خارجة عنها أبعادا جمالية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية ، وقد يكون الغرض منها توفية الموضوع ، أو خلق تأثير شكل أو زخرفي أو أيديولوجي . وقد تنبه الكاتب الفرنسي أندريه جيد إلى هذه الظواهر ، فتحدث عنها في « يومياته » ، وسماها « في العمق » أو « التعميق » .

ولم يسبق أن وضع تعريف جامع واضح لظاهرة التعميق هذه . ومن ثم حاول كاتب هذا المقال أن يحللها ويستخلص ما فيها من عناصر متماثلة أو متشابهة توصل بها إلى تصنيفها ، مستعينا بالعديد من الأمثلة من الروائع في عالمي الأدب والفن ، فقسماها إلى أربع مجموعات سماها : الاقتباس ، والتقليد ، والموضوعية الذاتية ، ولعبة المرأة .

فالاقتباس هو استعادة فقرات من أعمال أخرى ، من قصة ، أو شعر ، أو مسرحية ، أو تصوير ، يدرجها الأديب أو الفنان في عمله ، ففي المسرحية يقتبس الكاتب فقرة من مسرحية أخرى . وفي التصوير يظهر الفنان في صورته صورة أو أكثر من أعمال مصور آخر ، أو من أعماله

الكاتب : تادوز كوزات

ولد عام ١٩٢٢ في ويلنو . حصل على الدكتوراة في العلوم الإنسانية عام ١٩٤٦ . شغل منصب مدير مساعد للمركز الباريسي للأكاديمية البولندية من عام ١٩٦٤ - ١٩٦٨ . وشغل منذ عام ١٩٦٩ منصب مدير الأبحاث في معهد وارسو للفني . وقد قام بالتدريس في جامعة ليون . وهو استاذ بجامعة كايين منذ ١٩٧٥ .

المترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للمسئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ، ويمتلك بـجلس الدولة (سابقا) .

وقد تشكل الجملة الموسيقية المقتبسة جوهر العمل نفسه وفكرته الموجهة .
وقد يستعار تشيد وطني فيكون لاستعارته مغزى خاص .

اما « التغليف » فانه يشتمل على عمليات مختلفة من قبيل : الادماج والادماج والاقحام ، والأطر (البروزة) « غير أن التغليف ينقسم بعامة الى نوعين متباينين : البروزة ، والادماج ، فالبروزة قصة تستخدم كأطار للعمل الأصلي وتفتقرن بعدد من الحكايات . وهي في المسرح مقدمة وخاتمة تبرزان المسرحية نفسها . وفي التصوير اضافة حاشية مصورة الى اللوحة .

والادماج او الاقحام قصة او أكثر تدرج داخل عمل روائي طويل ، رواية داخل رواية . وفي المسرح يدرج نص مسرحي خارجي في داخل المسرحية الرئيسية . وفي التصوير تدرج صورة داخل الصورة الأصلية ، بشرط أن تكون الصورة الداخلية مبتكرة .

واما « الموضوعية الذاتية » فانها انعكاس الفنان على عمله ، وعملية الخلاقة ومهنته ، نجدها في القصة ، والشعر ، والمسرح . فمنها المسرحية التي تستجوب نفسها ، ومسرحيات عن المسرح نفسه ، عن ممثل المسرح

ومهنتهم وبيئتهم ومشاكلهم • وقد يقيم المؤلف نفسه كشخصية من شخصيات مسرحيته • والصورة الذاتية هي أبلغ تعبير للموضوعية الذاتية في التصوير والنحت والرسم • ونجد الموضوعية الذاتية في الموسيقى، في المتونوعات اللحنية •

وأما « لعبة المرأة » فانهما لعبة الانعكاسات أو الأزواج • وهى فى المسرح ترتبط بأسلوب المسرحية داخل المسرحية ، فهناك ازدواج فى الحبكة ، أو فى الشخصية ، شخصية ممثل يؤدي دورا فى مسرحية داخلية • ولعبة المرأة أسلوب يجلب المصورين • أما الموسيقى فانهما بطبيعتها الصوتية لا تتوافق بسهولة مع فكرة المرأة •

وقد تتجمع هذه الأساليب الأربعة وتتجاوز أو تتشابه فى بعض الأعمال ، فتتشأ من ذلك قوة تعبير غير عادية تفسر الشطور بالتعميق •

قال أندريه جيد « أحب فى العمل الفنى أن أجد موضوع العمل نفسه وقد تحول من موضعه ، مع إشارة خاصة الى الشخصيات التى يتضمنها (٠٠٠) ، من ذلك مثلا مرآة قائمة محدبة تعكس ما بداخل الغرفة التى صور بها المشهد فى بعض نساوير مملينخ أو كونتن منزس والأمر كذلك فى الأدب ، فى هاملت ، فى المشهد التمثيلى ، وفى القصة التى تتلى على رودريك فى « سقوط منزل أشر » ، وغير ذلك • فليس ثمة مثال من هذه الأمثلة صحيح كل الصحة • والشيء الذى لعله صحيح للغاية (٠٠٠) هو المقابلة بين تلك وبين شعار للنباله فيه صورة تجعل صورة أخرى فى وضع الخضوع (فى العمق) •

لم يكن أندريه جيد قد بلغ الرابعة والعشرين من العمر فى أغسطس أو سبتمبر من عام ١٨٩٣ حين أنزج هذه الأفكار فى « يومياته » • وبعد بضعة شهور كان مؤلف « رسالة عن فارسييس » يكتب « بالود » (مستنقعات) ، وفيها نجد ، كما سوف نرى فيما بعد ، العمليات الرئيسية لأسلوب « التعميق » •

ومنذ عام ١٩٣٢ الذى صدرت فيه « اليوميات » تكرر استخدام عبارة أندريه جيد « التعميق » فى النقد الأدبى • وليس من شك فى أنها عبارة غامضة ، نبعت من شعارات النبالة ، وكذا من الفلسفة (الهادية ، العمق) ، ولكنه استتجاب للحاجة الى وضع اسم لبعض الأساليب الواضحة لدى كل من المؤلفين وجمهور الناس • وإذا كان هذا المصطلح قد استعمل حديثا فإن الظاهرة التى يعبر عنها قديمة ، تنتمى الى العديد من مجالات النشاط الفنى •

وتتنوع الأسباب التى من أجلها يلجأ الكتاب والفنانون فى كل العصور والبلدان الى أسلوب « التعميق » لعملهم أو فى عملهم ، وقد تكون الدوافع الى ذلك جمالية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو سياسية ، وتنفيا فى بعض الأحيان إبطال بعض التقاليد

الراسخة ، وفرض فن جديد ، أو من ناحية أخرى التمشي مع النمط السائد . فهناك من ناحية بحث عن تأثير شكلي خالص ، وهذى عملية لا مبرر لها ، ومن ناحية أخرى سعى الى هدف لا جمالى ، أو غرض أيديولوجي .

مثل هذه الظاهرة التى ينصرف منها أو بالأحرى معانيها الى ما وراء عالم الفن تستحق أن ينظر اليها من زوايا مختلفة ، عصرا بعد عصر ، وفى مختلف البلاد ، ومع ذلك فلعله من المفيد أن نحاول تقديم نظرة اجمالية وتفهمها فى عموميتها ، وذلك بالبحث عن أوجه القياس والتماثل من خلال أعمال متنوعة كل التنوع . وتشير آراء « جيد » التمهيدية فى « يومياته » الى القصة الطويلة ، والمسرحية ، والتصوير . وفى التحليلات الآتية سوف نأخذ فى اعتبارنا هذه الأشكال التعبيرية ، ونضيف اليها مجال الموسيقى . ومع ذلك فسوف نجعل اهتمامنا الأساسى الإحاطة بظاهرة « التعميق » المعقدة التى لم تعرف تعريفا وافيا لكى نرى ما تتخذ من أشكال وأبعاد . ومن أجل هذا فسوف نشرح ونفرق بين أربعة أساليب رئيسية : الاقتباس ، والتقليد ، والموضوعية الذاتية ، وأسلوب المرأة (أو لعبة المرأة) .

وثمة امر لا بد من ذكره منذ البداية . ذلك أن تفرقتنا بين هذه العمليات الأربع لا تعنى أنها متعارضة ، بل هى على العكس من ذلك كثيرا ما تتواجد معا وتتداخل فى نطاق العمل الواحد ، حتى أن تأثير « التعميق » النهائى قد يظهر أسلوبين تقنيين أو ثلاثة فى آن واحد . ومؤلف أندريه جيد « بالود » نموذج لذلك ، نجد فيه اقتباسات من مالارميه ، وبريس ، ونجد فوق ذلك مقطعين من شعر فرجيل يقدمان قصة تتروس ، وهى حكاية فى داخل حكاية . وهذه الحكاية الداخلية قد أقصمت مرارا فى متن الحكاية « الكبرى » الأمر الذى ينطبق على عملية التقليد ، أما « الموضوعية الذاتية » فانها السمة الواضحة فى « بالود » : فالكتاب اعتراف للكاتب فى عملية الخلق ، وآراؤه فى عمله ودوافعه الحلاقة . وثمة كلمات من قبيل « اننى أكتب بالود » و « أدخل هذا فى بالود » و « فى ختام بالود » تتردد على طول النص ، وكأنها من اللوازم ، وأخيرا فإن الحكاية التى يكتبها المؤلف لها عنوان كتاب أندريه جيد نفسه ، فهى أثر يمكن تشبيهه بأسلوب المرأة .

الاقتباس

الاقتباس (أو الاستشهاد) أسلوب تقنى شائع للغاية ، نصادفه فى أشكال متنوعة من التعبير الفنى وغير الفنى . فقيما يتعلق بالكلمات يعنى الاقتباس « الاقتطاع » من نص . ويستخدم فى هذا الخصوص عبارة (تداخل النصوص) ، ولكنها قد تتخذ أحيانا نطاقا واسعا من المعانى (« كل نص هو امتصاص وتحويل للعديد من النصوص الأخرى ») . وحتى اذا نظرنا الى الاقتباس بمعناه الضيق ، باعتباره اقتطاعا واعيا ومقصودا ، نجد أنه قلما يخلو عمل أدبى من الاقتباس .

ومع أن الاقتباس ظاهرة شائعة فإن أهميته شديدة التنوع من حيث الكم

والكيف . « يمكن تعريف الاقتباس بأنه تعبير بصياغة مزدوجة ، تعبير صياغته الحقيقية ليست أصيلة » . ومع ذلك فلا توجد نصوص مستعارة كثيرة غنية بالمعاني بالنسبة الى العمل فى مجموعه ، وأقل منها الاستعارات التى تشكل « تعميقا » .

وتتنوع مصادر النصوص المقتبسة ، وتختلط فيها العبارات والأنماط الأدبية . ففي القصة الطويلة قد نجد فى الكثير من الأحيان نصوصا مستقطعة من قصة طويلة أخرى ، أو من قصة قصيرة ، أو قصيدة شعرية ، أو عمل مسرحي ، أو حكاية خرافية . وبعض الاقتباسات مقصورة على بضع كلمات ، واقتباسات أخرى تشمل أعمالا كاملة . وثمة أربع حكايات قصيرة ، بعضها طويل شيئا ما ، أدمجت فى « قصة هزلية » ، لبول سكارون ، استعارها من اثنين من المؤلفين الاسبان المعاصرين ، دون ألونزو كاستيلو سولورزانو ، وماريا دى زاياس اى سوتومايور . وإذا كان « هولنز ليبلين » وهو عمل قوى لأخيم فون ارنم يتضمن أجزاء من « ماريا ستيفارت » لشلير فان لهذا الأسلوب ما يبرره : فالبطل يقتل نفسه وهو يؤدى دور مورتمر .

وفيما يختص بالأعمال المسرحية فان الفقرات المقتبسة محدودة الطول بالضرورة . ولكنها كثيرة التنوع ، ومن السهل تمييزها . وثمة نصوص مستعارة تدمج فى الحوار . وثمة عبارات من قبيل « الزمار المفكر » ، و « ومع ذلك فهى تتحرك » أو حتى « الريح تشتد ، ولابد أن نسعى للعيش » نجدها فى كتاب «بناء الأمبراطورية» لبوريس فيان ، وهى كليشيهات تبرز الحطب الطنانة التى تلقبها شخصية الأب . وعبارة « أحبيك ، كن دائما فاضلا طاهرا (لحن التينور - الصادح - فاوست للموسيقار جوتو) على شفتى جوتو تبرز لعبة المغارقات الزمنية ، وهى من الأفكار الرئيسية فى « امفزيون ٣٨ » لجيرودو . كذلك فان اعترافات مانون ليكوت المستشهد بها فى « غادة الكاميليا » هى بمثابة نقط للرجوع إليها فى العلاقة بين أرمان دوفال وبين مرجريت جوتييه . ويتخذ استخلام الأمثال أبسادا غير عادية فى ملهة « مستر جوفيا السكى » (١٨٣٢) للشاعر البولندى الكسندر فريدرو ، ومعظم الأشعار التى تتحدث بها الشخصية الرئيسية مرصعة بالأمثال ، والأقوال المأثورة ، والحكم ، والآراء من مختلف الأنواع . وينضب كتاب المسرحيات التاريخية فى الكثير من المصادر المختلفة ، من وقائع تاريخية ، ووثائق ، ومعاهدات تاريخية . ويستخدم بعض الكتاب هذه الطريقة على نطاق واسع ، فقد كشف البحث فى « الشيطان الأبيض » و « دوقه مالفى » لجون ويستر أنه يستشهد بأعمال حوالى مئتى مؤلف ، وإن ربع النص فى هاتين المأساتين اللتين ألفهما هذا الكاتب المعاصر لشكسبير قد تألف من استعارات . ويعتبر ويستر شخصية فريدة فى نوعها ، حتى بالنسبة الى عصره . غير أن استعارات النصوص لم تزل شائعة حتى وقتنا الحاضر ففى « بورت رويال » لمونتربلانت ، نجد اقتباسات كبيرة من التوراة ، و « حكايات الأسر » ، وسانت بيغ ، دون أى تغيير فى الكثير من الأحيان .

وثمة ظاهرة تستحق اهتماما خاصا فيما يتعلق بأسلوب « التعميق » ، ظاهرة

الاقتباس فى داخل مسرحية من عمل مسرحى آخر . والمسألة هنا أيضا فى الكثير من الأحوال خلق لون محلى وإذا كان ركريب ، وليجوفيه قد جعلا أدريين لوكوفريدر تنشيد أشعارا من « بايزيد » و « فيدر » فذلك لأن بطلتهما ممثلة مسرحية . وليس ثمة شئ يبدو طبيعيا للغاية أكثر من أن يوضع على لسان شخصية مسرحية تودى دور ممثل فترات من شكسبير ، مثلما فعل تشيخوف (أغنية الوزه ، وزمج الماء) ، وأونيل (رحلة نهار طويلة فى داخل الليل) .

وللسبب نفسه نصادف اقتباسات من حاملت ، ومدرسة النساء ، وأندروماك فى مسرحية « لا توقظ السيدة » لجان أنوى . وفى بعض الأحيان لا تكون الشخصيات التى تتلو أجزاء من مسرحية مشهورة شخصيات ممثلين ، من ذلك شخصية البطل فى المسرحية البولندية الرومانتيكية « كورديان » لكاتبها ج . سلوفاكى ، وهو يتلو فقرات من « الملك لير » وهو جالس فوق صخور دوفر .

وفى بعض الأحيان يؤدى الاقتباس ، حتى ولو كان قصيرا مهمة معينة ، مهمة إيضاح المضمون الأيديولوجى للمسرحية . ففى ملهاة ألكسندر استروفسكى « الغابة » ينتم الممثل جوينادى نششاسلفقتسف النبلاء ملاك الأراضي فى روسيا مستخدعات كلمات « كارل مور » . وعندما يتهدده مستجوبوه قائلين « عليك أن تقلم تفسيرا لكلماتك ! » و « يجب تحويله الى مأمور الشرطة ، وكلنا شهدود عليه ! » يجيب الممثل بهدوء : « أنا ؟ أنتم مخطئون » ويخرج من جيبه نسخة من مسرحية شيلر « اللصوص » : « انظروا ، هذا معتمد من الرقيب ، ومصرح بتقديره ! » .

وقد يؤدى العمل المقتبس مهمة التعبير عن بعض المشاعر أو عن رغبة أو أمر ، وقد يقدم بالتصيق موقفا دراميا . فحينما تقول ماريون ديلورم ، بعد تقديم اللاعبين الذين وصلوا الى قلعة نانجس : « أنا شيمين » (تقع أحداث مسرحية فيكتور هوجو بعد انقضاء سنتين على أول عرض لمسرحية « السيد ») يرد عليها « لافما » وهو جاسوس فى خدمة الكاردينال قائلا :

شيمين ؟ لك اذن عشيق ،

يقتل فى مبارزة شخصا ما . . .

وفى هذه اللحظة تنشيد ماريو (وقد استدارت قليلا ناحية ديديه) أشعار كورنيلى المشهورة :

ما دامت حياتك وشرفك لا وزن لهما ،

لنمك من لقاء الموت ،

وأنا كنت أحبك يا عزيزى رودريج ، فعليك الآن ،

أن تدافع عن نفسك لتنتزعنى من دون سائق ،

هيا ، قاتل لتخلصنى من وضع

يجعلنى فريسة لحقدى .

أقول لك أكثر من ذلك : امض ، وفكر فى الدفاع عن نفسك ،

للقضاء على واجبى ، واسكأتى ،

واذا كان قلبك لم يزل ينبض بحبى

فاخرج ظافرا فى معركة ضحيتها شيمين

واذا كان ارتورو اوى ، الشخصية المخيفة الرئيسية فى مسرحية بريخت ، يتدرب ليلقى خطبة أنتونى المأخوذة من مسرحية شكسبير « يوليوس قيصر » فالسبب فى ذلك أنه يستعد للقضاء على زملائه ، وتولى الزعامة . ولا تضيق فائدة هذا الدرس ، إذ تتردد أصداء هذه الخطبة الجنائزية فى خطبة يليقها ارتورو اوى فى اجتماع عام . وتتجلى الوظيفة الديالكتية (الجدلية) للعبارة المقتبسة حين تقابل بين عمليتين مسرحيتين قائمتين على شخصية الممثل « كين » . ففي مسرحية ألكسندر دوما ، وعنوانها الفرعى « الفوضى والعبقرية » ، يعترى الممثل الكبير نوبة من الغيرة وهو يؤدى مشهد وداع روميو : فيتوقف عن الأداء ، ويهين أمير ويلز . أما جان بول سارتر ، فى مسرحية « كين » المبنية على مسرحية دوما ، فانه استبدل بقصة روميو وجولييت مشهدا من « عطيل » ، وفعل ذلك بكل وضوح ليجعل الموضع الشخصى للنبتل وضع « تعميق » .

والاقتباسات فى التصوير أيضا ظاهرة شائعة ، فالفنان فى كثير من الأحيان ، وهو يرسم منظرا داخليا ، يظهر صورة أو أكثر من أعمال أستاذ فى الفن أو زميل له ، أو حتى بعض أعماله هو . ومن الموضوعات المناسبة بنوع خاص لهذا الأسلوب « مرسم مصور » أو « معرض هاوى جمع التحف » أو « حانوت تحف فنية » ، وتستخدم أحيانا كذريعة للتصوير . وفى صورة دافيد تنيير الصغير « الأرشيدوق ليوبولد ولهم وسط مجموعته فى بروكسل » (فيينا ، متحف كنستستوروش) نرى خمسين صورة وستة تماثيل تشغل ثلاثة أرباع مساحة الصورة (وثمة نسخة أخرى لهذا الموضوع تعرض أكثر من ثلاثين صورة مستنسخة) . واعتزم إدوارد فيار تصوير بعض صالات المعرض باللوفر ، ففي صورته « لاكاز جاليرى » (ينتجن - بال ، مجموعة خاصة) تظهر سيدتان تنسخان بعض الصور ، ومع كل منهما حاملة الصور ، أمام حائط معلق عليه خمس لوحات زيتية على قماش « كنفا من القرن الثامن عشر » .

وهناك بالإضافة الى هذه « المتقطعات » الفنية التصويرية بعض الاقتباسات التى لها علاقة أوثق بموضوع الصورة . من ذلك صورة « رمز الولاء » لفرمير من دلفت (بنويويورك ، متحف متروبوليتان) ، وتتضمن صورة ضخمة لصلب المسيح

بريشة جوردنز • وفي صورة « الناسجات » (مدريد ، متحف برادو) استنسخ فلاسكويز على النسيج لوحة « اغتصاب يوربا » لتيسيان ، سلفه العظيم ، ووضع شخصها في أوضاع متقابلة مع النسوة الناسجات •

وكثيرا ما يكون الاقتباس مركزا أو محورا للصورة ، أو هو العنصر الأساسي لها • وفي صورة « تحية اجلال لسيزان » (المتحف القومي للفن الحديث) وضع موريس دينيس عشرة أشخاص حول الحامل ، وعلى الحامل صورة ساكنة لأستاذ « ايلكس » (بالاضافة الى العديد من اللوحات التي يمكن رؤيتها في خلفية الصورة) •

وللاقتباسات في عالم الموسيقي مثل هذه الأهمية ، فكما أن محاورات « تمثيلية فرساي المرتجلة » التي أدمجها جيرودو في « تمثيلية باريس المرتجلة » هي تحية تقدير لموليير ، وكذا تصوير موريس دينيس هي تحية تقدير لسيزان ، فإن الاقتباس في الموسيقي قد يكون تمجيذا لمؤلف موسيقي عظيم • أن أسلوب « المقبرة » الذي كان شائعا في القرن السابع عشر لم يطوه التسيان حتى يومنا هذا • ولندكر مقطوعة رافيل « مقبرة كوبران » ، وحديثا جدا « مقبرة ماران مارية » لبيير بارتولومي حيث اقتبس في نهاية المقطوعة عملا لتلميذ لوللي (الذي لحن هو أيضا مقطوعة « قبر لوللي ») •

وعبارة « متنوعات على تيمة لـ ... » (التيمة ، هي الفكرة الرئيسية لمقطوعة موسيقية : المترجم) تقدم لنا نوعا من الموسيقي يستخدم الاقتباس لنقطة بداية • ويميل بعض الموسيقيين بصورة ظاهرة الى هذا النوع من التعبير ، منهم براس ، ومتنوعاته على تيمات لهيندل ، وهابدن ، وباجانيكي ، وشومان ، ومعروف ، وكذا ماكس رينجه الذي يستخدم تيمات باخ ، وموتسارت ، وبيتهوفن ، وهيلر • وهناك أعمال موسيقية زاخرة بالاقتباسات ، فهي من قبيل « المصقات » ، مثل « كابرنتسيو إيطاليانو » (ألحان حرة إيطالية) لتشايكوفسكي أو « سنفونيا » الحديثة تأليف لوتشيانو بريو ، حيث نجد جنبا الى جنب أعمال العديد من المؤلفين : برليوز ، وماهر ، وديبوسي ، وبرج ، وسترافنسكي •

والاقتباس في بعض الأحوال عملية شكلية ، وظيفتها الوحيدة اظهار قدرة الفنان على الابتكار • ولكن هناك أحوال أخرى تشكل الفقرات المستعارة فيها جوهر العمل نفسه ، وفكرته الموجهة ، وتكون فيه مركز الانارة ، في نعم مرح أو غنائي • ويضمن برامس « افتتاحية أكاديمية مهرجانية » أغاني قديمة لينتش روح السخرية التي تشكل بعضا من حياة الطالب • والقليل من المستمعين هم الذين يتعرفون على « ترنيمات كريسماس بولندية » في مقطوعة شوبان « شيرزو في مينور » (الشيرزو قطعة موسيقية مرحة وسريعة : المترجم) ، في حين أن هذا اللحن يحیی أكثر ذكريات الطفولة اثاره لمشاعر المؤلف •

وقد يكون لاقتباس نشيد وطنى مغزى خاص ، فنحن اذا سمعنا المارسيليز فى مقطوعة غنائية لشومان ، فالسبب فى ذلك أن هذه الأغنية الوطنية كانت فى ذلك الحين متنوعة فى فيينا . وثمة قرينة تاريخية وعاطفية مختلفة عن ذلك كل الاختلاف، تفسر وجود المارسيليز فى افتتاحية تشايكوفسكى ١٨١٢ . وفى بداية الحرب العالمية الأولى ألف دييوسى مقطوعة « الهداة البطولية » (الهداة أغنية لتتويم الأطفال : المترجم) أهداها لالير الأول ملك بلجيكا ، يتبين فيها أنغام مقطوعة « البرابانتسون » (النشيد الوطنى البلجيكى : المترجم) . ونجد أيضا روح الاقتباس فى الموسيقى الكهربية ، مثل « ترنيمة » لكارل هاينز ستوكهاوزن ، حيث يتردد فيها الكثير من الأناشيد الوطنية ، كنشيد « أنترسونال » (النشيد الأسمى ، نشيد العمال الثورى : المترجم) ، ولو أنه فى شكل مشوه جدا .

التقليد

الاسلوب التقنى الثانى الذى تقدمه ما هنا هو « التقليد » . وتستخدم أحيانا فى هذا المعنى مصطلحات أخرى من قبيل : الإدماج ، الأطر (البروزة) ، الاقتحام ، الإدراج ، للدلالة على بعض التنوعات فى هذه الطريقة ، وأحيانا كمرادفات لهذا المصطلح ، والى الذى يميز هذه العملية من العملية التى درسناها آنفا ، هو أنها فى مجال الاقتباس ، نتعامل مع « جسم أجنبى » أى نستعين من عمل مستقل موجود بالفعل ، فى حين أن « التقليد » أسلوب تقنى ينبع فيه العنصران المكونان للعمل ، العنصر الداخلى والعنصر الخارجى ، من مؤلف واحد يصورهما ليتعايشا ويشكلا عملا واحدا .

وفى الأدب القصصى يجب التفرقة بين حدين متطرفين ، فهناك من جهة « البروزة » (احاطة العمل بإطار ، أو برواز ، أو افراغه فى قالب : المترجم) ، ومن جهة أخرى « الاقتحام » . فنحن فى الحالة الأولى بصدد قصة تستخدم كإطار يقترن بعدد من الحكايات ، و « ألف ليلة وليلة » والدكاميرون والهيتمايرون هى نماذج تقليدية لهذا الأسلوب التقنى . أما فى الطرف الآخر فإن النسبة معكوسة ، فثمة قصة أو أكثر قد أدرجت فى عمل روائى طويل . وكان هذا الأسلوب شائعا فى القرن السابع عشر ، ومن أمثلته المشهورة دون كيخوت ، وأستريه . ونذكر من بين « الروايات ذات الإدراج » فى مستهل القرن التاسع عشر مخطوط لجان بوتوكو وجد فى سرقسطة ، و « تجولات فلهم مايستر » لجوته ، وقد أدرجت فيها خمس حكايات على الأقل . ولم تزل هذه العملية مستخدمة فى عصرنا الحاضر ، ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد « أوليس » لجيمس جويس ، و « نائب القنصل » لمرجريت دورا . وفى حين أن النصوص المدرجة فى « الروايات ذات الإدراج » تتصل بالرواية الأصلية بصلات وأهمية فإن « نائب القنصل » مثال لرواية داخل رواية بالمعنى الصحيح ، فالعلاقات بين الحكاية الداخلية المقدمة فى « شركتين » والحكاية الخارجية هى أكثر من علاقات شكلية . ونجد بين شخوص الحكاية الخارجية مؤلف الحكاية

الداخلية « بيتر مورجان » ، وكذا الفتاة الكيبودية ، وهى نموذج الكتاب الذى يؤلفه .

وفى بعض الأحيان يكون النمط القصصى فى أسلوب التغليف مقترنا بالنمط المسرحى . ففي « العصر النهيى » للأدب الاسبانى روايات طويلة وقصص قصيرة تحتوى على حكايات هزلية . نذكر أيضا « الفلسفة فى غرفة النوم » ، وهى حوار خليع « يستهدف تثقيف السيدات الصغيرات » ، وقريب التشبه من الشكل المسرحى الذى أدمج فيه المريكيز دو ساد نوعا من البحث فى الدين والعادات يقول : « أيتها الفرنسيون ، ابدلوا مزيدا من الجهد اذا أردتم أن تكونوا جمهوريين » . حتى يتسنى لشخصه أن يستجوعوا من الاسراف فى الأنشطة الجنسية التى يمارسونها جماعات وهم يتناقشون . وفى « البشر » (١٨٨٤) نجع مارسيل لوجيه فى تحقيق « ثنائى المسرح والرواية » بجزج النص الروائى بالحوار المسرحى .

ولنحاول الآن أن نرى الكيفية التى يعمل بها القطبان المتضادان : البروزة ، والادراج فى المجال المسرحى .

فنحن من جهة نجد الكثير من الأعمال وفيها مقدمة وخاتمة يبرزان المسرحية نفسها ، كما هى الحال فى مسرحية شكسبير « هنرى الثامن » . انها عملية بسيطة ، بل تاديه ، ومع ذلك تتيح الكثير من التنوعات وتنتج تأثيرات فيها بعض الغرابة بمجرد أن تتدخل الشخصية أو الشخصيات فى المقدمة أو فى الخاتمة (فرقة المنشدين ، المضيف ، الشاعر ، المخرج ، الخ) . من ذلك مثلا ، فى مسرحية « فولجنس ولوكريس » . (وتعتبر أول مسرحية حديثة تستخدم تكتيك المسرحية داخل مسرحية أخرى) يصير المديعان أوب شخصيتين فى القصة التى تمثل « دول أن يتخليا عن دورهما كملقين على أحداث المسرحية . وآثر ميلر فى مسرحيته « منظر من القنطرة » يضع المحامى الفييرى الذى يشرح الفعل فى المقدمة ، ولكنه يتعامل أيضا مع شخصيات المسرحية .

وتظهر مسرحية جورج برنارد شو « أول مسرحية لغانى » استخداما نادر المثال لأسلوب البروزة . فنحن هنا بصدد مسرحية داخل مسرحية ، ولكن العمل الخارجى ، أى الإطار مقصور على المقدمة (ويسمىها شو ، الاستهلال التمثيلية ، طبقا للتقليد الأليزابيثى) ، وخاتمة ، فى حين تشكل للمسرحية الداخلية ، وهى فى ثلاثة فصول أكثر من ثلثي النص كله . وفى « دائرة الطباشير القوقازية » يؤلف بريخت ثلاثة مستويات مترابكة ، مختلفة الأهمية . وثمة مقدمة تؤدى بين أعضاء كلخوز (مزرعة تعاونية بالاتحاد السوفيتى : المترجم) أبان الحرب العالمية الثانية ، ثم يقدم المفتى المسرحية نفسها ، ويعلق عليها من حين الى حين ، وهو الذى يختمها . وليس هناك دعوة الى واقع المقدمة .

فى الحالات التى ذكرناها أنفا تشغل عناصر « البروزة » حيزا أقل من المسرحية

الداخلية . أما فيما نسميه « الادراج » فإن الوضع هو عكس ذلك . فثمة نص مسرحي يندرج في داخل العمل الرئيسي ، وهذا النص هو في الغالب جزء أو بضعة أجزاء من مسرحية ، مثال ذلك : قنطرة أوروبا لسالacro ، وكولومب لأنوى ، أو هو مسرحية ينقطع فعلها (هاملت ، زعيم الماء ، كازانوف تاليف جيروم أبولينير) . بل قد يحدث أن تدرج مسرحية بأكملها في عمل مسرحي (حلم ليلة صيف) .

ومن المؤلفين من يفعل أكثر من ادماج مسرحية داخلية واحدة . من ذلك أن لوبيه دى فيجا يعرض علينا شخصية ممثل في مسرحيتين مختلفتين ويحتوى عمل الكاتب المسرحي البولندي جيرزى زانيفسكى « المسرحان » (١٩٤٦) على مسرحيتين كاملتين : « الأم » . و « الفيضان » ، تصوران نمط مسرح واقعي خالص ، « المرأة الصغيرة » في مقابل « مسرح الأحلام » . وتضم مسرحية فيليب ماسنجر « الممثل الروماني » ثلاث مسرحيات داخلية ، في حين أن الأبطال في مسرحية بيتر أوستينوف « غرام أربعة كولونيلات » يرتجلون أربعة مشاهد صغيرة ، تنبئ فيها شخصية كل كولونيل بصورة بارعة ذكية .

ولا يقتصر تكنيك التغليف في المسرح على هذين الاتجاهين العامين ، البروزة ، والادراج . فها هنا مثال لشكل غير عادي ، وهو « الملهة » لمؤلف الباروك أندرياس جريفوس . فثمة مسرحيتان يدل عنوانهما على خليط غير عادي ، فالفصول الأربعة للمسرحية الأولى ، وهي عن شبح عاشق تتبادل مع الفصول الأربعة للمسرحية الثانية ، وهي عن « اجلانتين » المحبوبة ، ولا يتلاقى شخوص المسرحيتين الا في مشهد الرقصة الختامية .

وفي الامكان استخدام خطة البروزة والادراج بنجاح في عالم التصوير . وتجسد البروزة تعبيرها الواقعي حين يضيف الفنان حاشية مصورة الى اللوحة . ففي « صورة موريللو الذاتية » البارعة (لندن ، ناشيونال جاليري) صور موريللو نفسه في اطار بيضاوى الشكل (لعله مرآة ؟) وهما يضيف الى غرابة الصورة أن يده موضوعة على هذا الاطار وتمتد الى ما بعده . وكان لروالت عادة تكاد تكون مستحكمة ، فهو يضيف على تصويراته اطارا مصورا . وهناك العديد من اللوحات (الكانفاه) ، وبخاصة بعد سنة ١٩٢٥ ، استخدم فيها هذه الطريقة ، طريقة « الأبعاد » ، واستخدم بيكاسو هذه الطريقة نفسها مرات كثيرة .

وفينا يختص بالادراج فنانا فلتلقى بهذه الظاهرة كلما تمثلت صورة في داخل صورة ، بشرط أن تبتدع الصورة الداخلية لهذا الغرض . فلا تكون نسخة من لوحة موجودة بالفعل (والا فإن الأمر يكون اقتباسا) . وهناك العديد من الأمثلة في الفن الواقعي في كل العصور . نصادف ذلك أيضا في التصوير الميتافيزيقي من أعمال دى شيريكو ، وفي « مستقبلية » كارا ، « وسريالية » مارجريرت وفي الحالة الأخيرة تستخدم وسيلة التصوير داخل الصورة (علامات المساء) سيده اللذة ، حالة الانسان ، الخ) للتعبير عن شبكة من صلات رقيقة جدا بين العالم الخارجي والعالم الداخلي .

وهناك أيضا تنوع عاى ومالوف قد يكون له مضمون أساسى : مثال ذلك « صورة أسرة جون الثالث سويسكى » لهنرى جيسكار (متحف بيسكوفاسكالا ، بولندة) تبين الملكة وأبناءها الأربعة ملتفين حول صورة الملك . وكان هذا الأسلوب ملائما لذلك العصر ، ولكنه لا يخلو من معنى . فهل كان المقصود مجرد الإشارة الى المسافة التى تفصل بين العاهل وبين أفراد أسرته ؟ هناك تفسيرات أخرى لعلها تكون هى أيضا صحيحة . ففى الامكان ملاحظة عدم وجود الملك نفسه فى الصورة ، اذ كان يشن حربا فى مولداڤيا فى تلك السنة ، سنة ١٦٩١ . ولكن قد تدل الصورة على أنه بعد انقضاء ستة وعشرين عاما من حياة زوجية لم تعد الأمور بين الزوجين تسير كما ينبغى ، وكما كانت أيام حبهما الجنونى فيما مضى . وعلى أية حال فان المستويين مختلفان كما يبدو جليا .

وفى بعض الأحيان تبين التفرقة بين مستويين فى عالم الواقع بوساطة نافذة أو باب يفتح أى منهما على مشهد أو عالم آخر . وهناك فوق ذلك حالات غامضة تختلف التفسيرات بشأنها .

فصورة فلاسكويز المعروفة باسم « المسيح فى بيت مارتا » (لندن ، ناشيونال جاليرى) تبين امرأتين فى صدر الصورة ، فى حين يظهر المسيح مصحوبا بامراتين أخريين فى اطار فى الخلفية الى اليمين . انها نافذة ثانية تفتح على غرفة أخرى ، فهل هى صورة معلقة على الجدار ، أو لعلها انعكاس من مرآة ؟

أما فى الموسيقى فان التغليف ظاهرة مسموعة على نطاق واسع تقريبا ، ولكنه أكثر تمقدا من الاتباس واصعب استخلاصا ، ولعله أكثر التصاقا بالشخصية . وتنوع المعايير . لدراسة فقرة موسيقية أقحمت أو أدرجت فى مقطوعة موسيقية ؛ وذلك تبعا للعصر والنمط والمشاء والشخصية .

وثمة أشكال موسيقية تقوم على تناوبات فى الأداء . ففى الكونشرتو ، مثلا ، تناوب الفقرات التى تؤدىها الأوركسترا والآلة المنفردة ، الصولة (البيانو ، أو الكمان ، أو التشيلو) والتى يؤديها الاثنان معا ، وتتداخل كذلك فيما بينها . وفى أشكال أخرى ، يستهدف تقديم عازف آخر هدم بعض التقاليد . تلك حالة الأجزاء الغنائية المدرجة فى السيمفونية (السيمفونية التاسعة لبيتهوفن ، وخمس من سيمفونيات ماهرل التسع ، الخ) . ومزج الاشرطة المغناطيسية بالموسيقى الآلية فى الوقت الحاضر (« الموسيقى ذات البعدين » لبرونو مادونا ، و « صحارى » لادجار فاريز و « فروق » لئوتشيانو بيريو ، و « كونتاكت » لستوكهاوزن) يصدر عن نفس الغرض ، وهو قطع الرتابة فى عمل موسيقى ، بتأثير التغليف .

الموضوعية الذاتية

العملية الثالثة التى سوف نناقشها هى « الموضوعية الذاتية » ، أى انعكاس الفنان على عمله ، وعملية الإبداعية ، ومهنته . ففى خلال نصف القرن الماضى كانت

البداية « ميتا » تميز بصفة عامة هذه الظاهرة ، وهي تعنى كل ما يمضى وراء شيء أو حوله ، من ذلك مثلا ميتا لانجويج ، وتعنى « لغة تمتد وراء لغة أو تحيط بها » ، ووظيفتها وصف هذه اللغة ودراستها وتحليلها . وبنفس الكيفية نتحدث عن « ماوراء الرياضيات » ، و « ماوراء العلامات - أو الأغراض » ، و « ماوراء الأدب » ، و « ماوراء المسرح » ، الخ .

وأنا لنجد بعض عناصر « الموضوعية الذاتية » فى الأعمال القصصية فى كل الأزمان ، ونكتفى بذكر : دون كيخوت ، و « جاك القدرى » . وفى القرن العشرين برز كتابان استخدما هذا التكنيك : كتاب أندريه جيد « مذكرات مزورى النقود » ، وكتاب توماس مان « دكتور فاوستوس » . يقول الآن جوليه « أراد جيد بكتابه : مذكرات مزورى النقود ، أن يبين أن مشاكل الانتاج (أو بعبارة أخرى الفبركة ، أو التزييف ، أو التشكيل الجمالى) تسبق فى نظره مشاكل العرض (أى استئناس الواقع المادى ، والقصصى بمعناه الصحيح) . وفى الشعر ، يكفىنا أن نذكر ملازميه وأشعاره الخاصة بعملية كتابة الشعر ، أو باستحالة ذلك ، وهو أشعار يلور موضوعها حول منشئها وما له دلالة . مدى ارتباط التفكير النقدي بالخلق الأدبى لدى بعض مؤلفي « الرواية الحديثة » مثل آلان روب جرييه ، أو ميشيل بوتور ، أو جان ريكاردو .

وفى عالم الأدب المسرحى ، تتنوع ظاهرة « الموضوعية الذاتية » كثيرا ، لأنها فى الكثير من الأحيان (ولكن ليس حتما) مرتبطة بعملية « المسرحية داخل المسرحية » . فمن أنواعها : المسرحية التى تستجوب نفسها ، ولها أمثلة عديدة ، منها « نقد مدرسة الزوجات » و « تمثيلية فرساي المرتجلة » . ومسرحيات بيراندللو ، ومسرحية روبرت بنجيه « ابل وبيلا » أو « سارسيل سور مير » لجان بيير بيسون . وتعرض « فاوستك » ، وهو لبرتو أوبرا كته بوتور ، تعرض فى نطاق النص نفسه مثلا شائعا لعمل يكشف عن تقنيته .

وهناك مجموعة كبيرة من المسرحيات عن المسرح نفسه (وهى قلما تستخدم تكنيك « المسرحية داخل المسرحية » بمعناه الأصلى) . ولما كان الفن المسرحى وكل ما يحيط به يستخدم منذ زمن بعيد جزء كبيرا من الحياة الاجتماعية ، فانه يبدو من الطبيعى أن هذه الحياة لابد تنعكس فى الأدب المسرحى ، وعلى خشبة المسرح ، كما هى موجودة دائما فى القصة وفى التصوير . ويجب أن يضاف الى هذا السبب الرئيسى ذلك الاهتمام الخاص المعقول لدى المشتغلين بالمسرح بأن يعرضوا على خشبة المسرح همتهم وبيئتهم ومشاكلهم ومنازعاتهم . وعلى هذا فلدينا الكثير من المسرحيات التى تدور حول كاتب مسرحى أو ممثل واحد ، أو عدد من الممثلين ، أو مدير فرقة مسرحية ، فهذه مسرحيات موضوعها مسرحية أو أداء مسرحى ، أو مشروع مسرحى ، بل وبالمعنى الأوسع الفن الدرامى ، فن المسرح . ومنذ مسرحيتي « أعياد ديميتري » و « الضفادع » لأريستوفان ، الى « هولدرن » لبيتر فايس ، كان المؤلفون المسرحيون

شخصيات في المسرحيات . ومن بين مشاهير الممثلين (وتقتصر على ذلك بعض الفرنسيين منهم) كان جودليه ، وادريين لوكوفرير ، وجوستين فافار ، ودوييرو ، وراشيل ، وجوفيه ملهمين للكثير من المسرحيات . وكان مولير ، المؤلف والممثل ومدير الفرقة المسرحية موضوعا متكررا لكتاب المسرح : من « ظل مولير » الذى كتبه بعد وفاة مولير ببضعة أيام بريكور العضو السابق بفرقته ، حتى « مولير » بقلم ميخائيل بولجاكوف ، و « مولير الصغيرة » لجان أنوى ، و « حياة جان بابنست بوكلان ، المعروف بمولير » (عمل مشترك من اعداد مسرح سالامندر) أكثر من مائة مسرحية كرسست لمولير ، الانسان ، والعبقرية المسرحية . بل ان هناك مؤلفا ومخرجاء هو برتولت برخت ، أصبح بعد وفاته بوضع سنوات شخصية في مسرحية : نشهده باسم « يوحى » في مسرحية لجوتنجراس .

ويتحول كتاب المسرح والممثلون أبطالا مسرحيين ، ليس فقط عندما يكونون شخصيات تاريخية ، وانما أيضا كشخصيات قصصية . وفي المسرحيات التالية حيث تتنوع المواقف التاريخية ، نجد أن مصر ممثل أو ممثلة أو كاتب مسرحي ، ناجحا كان أو فاشلا ، يشكل الموضوع الرئيسى ، أو الفعل المحورى ، أو الباعث الدرامى الرئيسى : « الممثل » و « خلف المناظر » للشاعر البولندى ب . ك نورفيد ، و « الأبرياء المذنبون » لالكسندر استروففسكى ، و « زعم الماء » لشيخوف ، و « المبادلة » لكلودل ، و « خروج الممثل » لجورود ، و « تروفارسى » ليراندلو . و « المصيف » لجون اسبورن ، و « حديقة اللذات » لأربال . وكثير من المسرحيات يعكس حياة فرقة تمثيل والظروف الاجتماعية للمشتغلين بالمسرح ، من « ملهاة الممثلين » لجوجنوت ، وكذا ، ملهاة الممثلين « لاسكوديرى » الى « كازانوف» لأبولينير ، و « الفاشلون » لهنرى لونورمان ، و « فرقة » لسيرج جانزل .

وهناك أخيرا « بيانات » تشرح بعض النظريات التى تعالج فن المسرح . ومع أن هذا النوع قد يختلط أحيانا بالفئات السابق ذكرها ، فانا نذكر بعض الأعمال التى لها دلالة خاصة بالنسبة الى عصرها « المسرح الكوميدي » لجولدوني ، و « الناقد » لشريدان ، و « ترك المسرح » لجوجول ، و « تمثيلية باريس المرتجلة » لجيرود ، و « الفصل الذى انقطع » لتادوز روزفك ، و « إحانة الجمهور » لبيتر هاندك .

وهناك نموذج واحد ، لا يستخدم كثيرا في الأدب المسرحي ، يعبر أحسن من غيره عما اخترنا أن نسميه « الموضوعية الذاتية » ، وينطبق هذا النموذج على الحالة التى يقيم فيها المؤلف نفسه كشخصية في مسرحيته . وقد أعطى مولير مثالا لهذا النموذج في مسرحية « تمثيلية فرساي المرتجلة » ، واستخدم آخرون هذا الأسلوب ، مثل جواب فى « لهر ، وهجاء ، وسخرية ، ومعنى أعرق » ، ومايكوفسكى فى « فلاديمير ماياكوفسكى » ، ويونسكو فى « تمثيلية الما المرتجلة » . وبعض كتاب المسرح يضعون أسماءهم وعناوين مسرحياتهم السابقة على السنة الأبطال ، كما فعل بيرانديللو فى العديد من مسرحياته وكوكتو فى « المسوخ المقدسة » ، وتدئينا هذه

الضواهر من العملية الرائعة التي بقى علينا أن ندرسها وهي لعبة المرآة ، ولكنها تتوافق أيضا مع مظاهر « الموضوعية الذاتية » في الفنون التشكيلية التي سوف نناقشها الآن .

إن « الصورة الذاتية » هي أبليغ تعبير للموضوعية الذاتية ، في التصوير أو النحت أو الرسم أو الحفر . والصورة النموذجية لا تعني دائما أنها الأكثر أصالة . وأكبر عددا من الصور الذاتية ونحن نعرف منها الآلاف منذ أقدم الأزمان لا يقدم لنا مستوى أهمية تاريخية ، اللهم الا بعض الحالات البارعة بنوع خاص .

والنمط الأصلي لما « وراء التصوير » هو المصور أثناء قيامه بعمله الإبداعي في رسمه ، وهذا ما قد نسميه « انعكاس الفنان على حرفته » . وثمة مشكلة أخرى حين يقوم المصور بتصوير نفسه ، كما هي الحال في « الرسم » لجوستاف كوربيه « بمتحف اللوفر » . ثم هل في المستطاع دائما تمييز المصور وهو مائل في عمله التصوير ؟ ففي لوحة فرميز المشهورة التي تسمى أحيانا « المصور في رسمه » وأحيانا « رمزيه التصوير » وأحيانا « التصوير الفني » (متحف فيينا) نرى النموذج ، وهي فتاة شقراء فاتنة ، وعليها دثار أزرق ، وفي يدها اليسرى كتاب ، وفي يدها اليمنى يوق ، ونرى حامل اللوحة ، وعليه قماش التصوير ، وقد خلد عليه الفنان الكبير يرشته اكليل الغار الأزرق الذي يحيط برأس النموذج ، ولكن الفنان نفسه قد أدار ظهره للمتفرج ، ومن ثم نتساءل عما إذا كان هو فرميز نفسه أو بيتر دي هوخ . أما بخصوص مجموعة بيكاسو المكونة من ستين صورة ، والمسماة « المصور ونموذجه » التي رسمت بين شهري فبراير ويونية من عام ١٩٦٣ فإن الشبه الجسدي لا يمكن اعتباره معيارا لتمييز المصور فيها .

وتتبدى أهمية « التصوير الذاتي » في الكثرة الهائلة لما يمكن أن يشتمل عليه من تنوعات فأبسط السمات التي تتيح وصف الصورة بأنها « الفنان أثناء عمله » هي اظهار المصور ومعه أدواته الرئيسية ، أي الفرشاة ، وربما أيضا لوحة الألوان ، والحامل أيضا من أدواته المميزة . أما الصورة التي يشتغل بها ، سواء اكملت أم لم تكمل بعد ، فانها تتيح الانتقال الى فئة أخرى ، على مستوى أعلى : الفنان وعمله الإبداعي ، فهنا يبدو الفنان نفسه ، كما في « الصور الذاتية » التي لا حصر لها ، نذكر منها فقط صور بوشيه (اللوفر) ، وهوجرت (مجموعة خاصة) . ولكن قد يكون في الصورة فنان آخر ، غير « محترف » كما في لوحة « مركيزة فيلدا فرانكا » لجويا (متحف برادو ، مدريد) ، تبدو فيها المركيزة وهي جالسة في كرسي بذراعين ، ويبدوها فرشاة رسم ، وبالياد الأخرى لوحة الألوان ، وعلى الحامل صورة لرجل تبدو أنها قد اكتملت . وثمة نوع آخر يظهر فيه النموذج ، ولا تظهر اللوحة التي يشتغل عليها المصور ، « وصورة فنانسان يرسم أزهار عباد الشمس » لجوجان مثل جيد لذلك (لارن ، مجموعة فنسنت فان جوخ) ، اذ يبدو فان جوخ ممسكا بفرشاته ، ولوحة ألوانه ، وهناك أزهار في اناء ، وكذا الحامل ، ولا أثر للكانفا .

ويبدو أكمل تجسيد لعمل المصور حين تشهد الفنان ، وعمله ونموذجه • وقد يتسفل النموذج موضعا ممتازا كما فى « النماذج » لادوارد جورج (مجموعة خاصة) حيث تظهر امرأتان عاريتان فى صدر الصورة فى حين يبدو المصور ومصورته فى خلفيتها ، وراء ظهر المراتين • ولنعد الى الوراء ، الى مستهل القرن السادس عشر ، لنجد مثلا بديعا آخر : « سنت لوك يصور العذراء » لجان جوساينر ، المسمى ماييوز (متحف كونستيتورس ، فيينا) : فالنموذج ، سيدة (مادونا) ومعها طفل ، تحف بهما ملائكة صفار ، تبدو الى اليسار فى غمامة ، والمصور رافع أمام صورة للعذراء مع المسيح الطفل ، كاملة تقريبا ، وهو يضيف الى الصورة لمسه بفرشانه • ولكن الشيء الذى يستوقفنا هو أن يده يوجهها ملاك يميل نحو المصور الانجيلي • وهكذا فإن الفنان انما ينفذ الارادة العلية • وتأخذنا هذه اللوحة خلفا الى العروض التصويرية للمبشرين بالانجيل الذين يدنونون أبناء المسيح ، فى حين يمسك بيدهم رسول من السماء •

وفى ختام هذه الملاحظات عن « ما وراء التصوير » أو التصوير الذى موضوعه هو التصوير ، نعيد الى الأذهان تصويرا أكثر دقة وبراعة ، ذكره جان باري ، ويرجع الى عام ١٤٠٢ • ونشير بذلك الى صورة « مارسيا تصور نفسها » فى مخطوط فرنسي فلمنكى لبوكاشيو (بالكتبة الأهلية) : « الى جانب تميل السيدة الشابة على صورتها التى تعمل على انجازها بفرشاة نمسكها بيدها اليمنى فى حين تفحص وجهها فى مرآة صغيرة تمسكها بيدها اليسرى » • هذه الصورة الثلاثية تعرض علينا بسمة غير عادية من حيث أن الفنانة ، والنموذج (أى انعكاس وجهها فى المرآة) وعملها ، نسخ ثلاث لوجه واحد ، وهذا يدنينا من أسلوب « لعبة المرأة » ، حيث أن الظاهرتين توجدان كثيرا فى العمل الواحد • ولكن ينبغى قبل أن نشرع فى مناقشة هذا الأسلوب التقنى الأخير أن تقدم بعض الملاحظات عن « الموضوعية الذاتية » فى الموسيقى •

ان مجال الموسيقى ، أكثر من أى مجال فنى آخر ، هو الذى تمتزج فيه « الموضوعية الذاتية » أى انعكاس المؤلف على فنه ونشاطه الخلاق ، وباختصار كل ما يمكن أن نسميه « ما وراء الموسيقى » مع ما يمكن وصفه بلعبة المرأة ، أو الازدواج •

والمتنوعات اللحنية ، وهى تنوعات على فكرة موسيقية أصيلة ، ونمط موسيقى قديم وشائع ، هى حل جيد لهذا النوع من العمل الفنى • من ذلك ايضا ترديد المؤلف لجملة الموسيقى • فى المشهد الأخير من « دون جيوفانى » لموتسارت ، يقيم دون جيوفانى فم بهجة ومرح ، وفى خدمته ليبوريللو ، حفلا على أنغام موسيقى نررد ، ليس فقط الألحان المشهورة فى ذلك الأوان ، وبخاصة الحان سولر ، وسأرتي ، وانما أيضا لحن نوبياندره من أوبرا « زواج فيجارو » ، وهو عمل ألفه موتسارت قبل ذلك بقليل • وفى « آين هندنلبن » ، يكرر ريتشارد شتراوس ألحانه السابقة ،

وبخاصة الموجودة فى قصائده السيمفونية وهكذا تكلم زارافسترا ، و «دون جوان» .
وعلى غرار مولير الذى يمثل شخصية فى مسرحيته ، أو كوربيه الذى يغدو موضوعا
للصورة التى يرسمها ، يعكس موتسارت وشتراوس أنفسهما فى العالم الذى هو
عالمهما .

لعبة المرأة

فى قصر شونبرن ، كما فى غيره من القصور ، قاعة أقيمت على جانبيها مرأتان
كبيرتان محاطتان بالثريا ، تواجه أحدهما الأخرى . فعندما يقف انسان بين المرأتين ،
يرى صورته فيهما متكررة الى ما لا نهاية . ومن النادر أن يحصل عمل فنى على مثل
هذه الغزارة التى يمكن للطبيعة وحدها ، بمساعدة الانسان قطعا أن تحققها . غير
أن الفنانين فى كل الأزمان ، سواء كانوا من كتاب القصة أو المسرح أو المخرجين أو
المصورين قد افتتقوا بهذه الظاهرة ، وحاولوا محاكاتها . وتسمى هذه الظاهرة :
لعبة الانعكاسات ، أو لعبة المرأة ، أو الازدواج ، وتقترب فى بعض الأحيان كثيرا من
« التوضيح » (أى الظن بأن الصورة المتخيلة موجودة فى الواقع - المترجم) .

ولقد ذكرنا فيما سبق كتاب « مذكرات مزورى النقود » كمثال للموضوعية
الذاتية . ومن المناسب فى هذه المرة أن نشير الى القصة نفسها التى ألفها أندريه
جيد . ففى « مزورى النقود » أدرجت « مذكرات ادوارد » فى مناسبات مختلفة ،
ويتماثل البطل مع مؤلف القصة . وثمة عبارات من قبيل : « من الصعب فى قصة
مزورى النقود التسليم بأن ذلك الذى سوف يؤدى ها هنا شخصيتي (٠٠٠) »
و « لقد شرحت له باستفاضة خطتى فى قصة مزورى النقود » و « كتبت ثلاثين
صفحة من مزورى النقود » نجدها فى القصة مرة بعد أخرى . وهكذا يعكس الكاتب
نفسه على الشخصية التى ابتدعها ، ويحاول أن « يوضح » نفسه فى هذه الشخصية ،
فهو يضاعف نفسه . وفى كل مرة يتكافأ عنوان الكتاب « الخارجى » مع عنوان
الكتاب « الداخلى » كما يحدث فى قصة ايرفنج والاس « الدقائق السبع » نكون
بصدد لعبة انعكاسات .

وكما نناقش ظاهرة مماثلة حين يمثل مؤلف درامى شخصية فى مسرحيته .
ومع ذلك فقد خصصنا هذه الحالات للموضوعية الذاتية ، فهى تنطبق على معايير هذه
الفئة الأكثر اتساعا ، لأنها توصف بالبائدة Meta (ما وراء ، ما حول) .
والواقع يبدو أن هذه المجموعة الرابعة ، مجموعة لعبة المرأة ، فى الأدب والموسيقى
داخلية ضمن المجموعة السابقة ، فى حين أنها تشكل متغيرا خاصا وذا امتياز فى
بعض الأحيان .

ولا ينطبق هذا الشيء على الفن المسرحى أو التصوير حيث يكون لتكنيك
الازدواج (أو الدوبلاج) أساس مادى خالص .

وفي مجال المسرح ترتبط ظاهرة « لعبة المرأة » ارتباطا وثيقا بأسلوب « المسرحية داخل المسرحية » ، ولكنها قد تبدو في مظاهر مختلفة ، وسوف نشير الى أبرز هذه المظاهر .

فحينما يكون هناك مشهد تمثيلي داخل المسرحية ، ينبغي النظر بعين الاعتبار الى وجود جمهور النظارة في التمثيلية الداخلية . فقد لا يكون هؤلاء النظارة موجودين ، بل متخيلين ، أي « مختبئين » في الكواليس . ولكن قد يحدث كثيرا أن يكونوا موجودين على خشبة المسرح . ففي مثل هذه الحالة ، نجد أن العلاقة التقليدية بين الممثلين والنظارة ، والفصل التام بين هاتين المجموعتين – ووجودهما أمر جوهري بالنسبة الى وجود العرض نفسه – هذه العلاقة تضطرب نوعا ما في بعض الأحيان . فثمة جماعة خاصة (من الممثلين) تؤدي مهمة مزدوجة مهمة النظارة في التمثيلية الداخلية ، فهم يشكلون ، أو بالأحرى يمثلون دور الجمهور بالنسبة الى التمثيلية التي تعرض عليهم ، ولكنهم بالنسبة إلينا ، نحن النظارة في المسرحية « الكبيرة » لا يزالون دائما شخصيات في هذه المسرحية (أي الكبيرة) . وعلى هذا فنحن بصدد نوع من الازدواج في أدوار أولئك الذين يشتركون في العرض ، بصفتهم ممثلين ونظارة في وقت واحد .

وليس ثمة شيء غريب في هذا الموقف ، لأنه قد استخدم في مئات المسرحيات منذ أن ظهر أسلوب « المسرحية بداخل المسرحية » . ومع ذلك فهناك صورة مختلفة قليلا عن هذا الأسلوب ، صورة نادرة بعض الشيء ، لها أهمية بالنسبة إلينا لأنها ترتبط بأسلوب « لعبة المرأة » : تلك هي استنساخ قاعة المسرح أو جزء منها ، في خلفية خشبة المسرح . ففي المشهد الخامس من مسرحية « كين » لدوما الأب ، حين يمثل كين – روميو مشهد الوداع مع جولييت ، نرى عدة شخصيات « في مقصورة على المسرح » ، « مقصورة جانبية » . وفي بداية الفصل الأول من مسرحية « مولير » لبولجاكوف ، يستشعر المتفرج بنوع ما ، وجود دار المسرح كله من خلفية المسرح « مقصورة في صورة خفيفة » . « لا يمكن رؤية داخل المسرح فيما عدا المقصورة – اللوج – الأقرب الى المسرح ، وهي مزخرفة وخاوية » . وفي المشهد الختامي يمتلئ هذا اللوج « بأشباح قلقة » . غير أن ثمة حلا أكثر غرابة ، اقترحه الشاعر والمصور البولندي فسيفيانسكي في مسرحية « ليلة من نوفمبر » (١٩٠٤) . فثمة حدث في هذه المسرحية يجري على خشبة مسرح « فارتيه » بمدينة وارسو ، فتبدو خشبة المسرح من الخلف فقط ، ومن وراء ستارة شفافة يتسنى للمتفرج أن يرى المسرح أي النظارة في المسرحية الداخلية ، الذين يتدخلون عرضا في الفعل المسرحي . ونضيف من باب الفضول أن مثل هذه العملية التصويرية المسرحية قد استخدمها مخرجو عروض « الميوزيك هول » (صالات الموسيقى والرقص والفناء والتمثيل) . ففي عام ١٩١٠ شاهد جمهور النظارة في باريس على خشبة مسرح شاتليه في مسرحية « الكابورال الصغيرة » نسخة صادقة من قاعة المسرح ، مع الأوركسترا والدور

الأرضي ، وثلاث شرفات ، وأعلى المسرح : انعكاس مرآة . ولكنه انعكاس جامد لا حياة فيه .

وثمة نوع آخر من الانعكاس في العمق ، أوحى به فريديريكو جارسيا لوركا في مسرحيته « أسطورة الزمان في ثلاثه فصول وأربع لوحات » . ففي المشهد الأول من الفصل الثالث نرى على خشبة المسرح ، مسرحا صغيرا يستازة ودعائم خيمة ، وفي لحظة معينة « تنفتح الستائر عن المكتبة التي ظهرت في الفصل الأول ، في صورة مصفرة وبألوان باهتة للغاية » . وفي المشهد التالي ، والآخر يظهر « مكتبة الفصل الأول » . وعلى ذلك فلدينا على المسرح الصغير انعكاس باهت ومصغر للديكور الذي يفتتح المسرحية ويختتمها ، فهو ديكور « في العمق » ، عالم مصغر للمسرحية الخارجية .

وقد نكون المسرحية الداخلية عالما مصغرا من المسرحية الخارجية ، لا على مستوى التصميم المسرحي فحسب ، وإنما أيضا على مستوى الحكمة المسرحية . ففي هاملت يقوم مشهد « قتل جونزاجو » الذي يؤديه فريق الممثلين بتصوير الجريمة التي ارتكبتها كلودديوس . فهذه « التمثيلية المصغرة » مرآة يعرضها هاملت على عهه وزوج أمه . « والقصد اشعار كلودديوس بالجرم الحقيقي الذي يماثل - إذا أحسن أداء التمثيلية - مشهد القتل المتهم باقتراه » . ويتعرف الملك على نفسه في التمثيلية ، ويحطم المرأة المقدمة إليه ، وينقطع التمثيل . وفي مسرحية « الممثلون حسنو النية » لمارييتو ، يعد هؤلاء الممثلون وهم ميلان ، وبلير ، وليزيت ، وكوليت ، ملهاة يقوم فيها كل منهم بنور يماثل مغامراته الغرامية . وفي إحدى مسرحيات لنز يحكى سترينون عن حبه لسيرافين من خلال مسرحية عن نيتون دو لانكلو . أما عرض الدمى (المرائس) في مقدمة إحدى المسرحيات قال انكلان ، يعلن عن موضوع المسرحية . وفي « التدريب أو جزء الحب » لأنوى ، مسرحية داخلية هي نفس الملهاة ، الأصلية التي كتبها ماريغو بعنوان « الحيانة للزوجة في الحب » . أما بالنسبة إلى الكويت ونوسيل . فإن وضعهم في الحياة يتماثل مع الشخصية التي يؤديها كل منهما في المسرحية التي يتدربان عليها . وفي « المهندس المعماري وامبراطور آشور » يقدم اربال مشهدا قصيرا « الحفلة التقليدية الصغيرة » وهي صورة مصغرة تعكس المسرحية كلها .

وهناك ازدواج في الحكمة ، ولكن قد يكون في بعض الأحوال ازدواج في الشخصية ، حين تكون شخصية ممثل يؤدي دورا فيه مسرحية داخلية . فمسرحية « سان جنست » لروترو (وكذا تماذجها) مثال تقليدي لهذا النوع . ونجد مشكلة الممثل الذي يتماثل مع الشخصية التي يصورها ، أي مسألة « الاسقاط » حتى القرن العشرين . نذكر من ذلك فقط مسرحية جلدرد « موت الدكتور فاوست » أو مسرحية الكاتب البولندي رومان بранد شتاتدر « مسرح سانت فرنسيس » وفيها ممثل عصري يؤدي دور قديس اسيزي ، فيهجر المسرح لينفذ في الحياة الواقعية تعاليم « بوفريللو » .

والازدواج ، والانعكاس ، والمرأة ذرائع تجذب المصورين كما تجذب كتاب المسرح . والمرأة هي أكثر الوسائل استخداما لكي يعكس الناس والأشياء كل منهما الآخر . وبذلك يقيم صورته المزدوجة . ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة لذلك ، إذ أن أى سطح لامع يمكن أن يؤدي هذه المهمة . من ذلك أن الوجه في لوحة فرمير « امرأة تقرأ خطابا » (جيمالد جاليري ، درسدن) منعكس على زجاج النافذة . وهناك الكثير من صور « نرسييس » وهو ينظر الى صورته في مياه ينبوع . وينتج انعكاس الصورة في الماء في بعض الأحيان تأثيرا ازدواجيا مثاليا كما في « قنطرة مانسي » لسيزان (بالوفر) حيث لا نكاد نلاحظ الحد بين جلعي شجرتين وصورتيهما (المعكوستين في الماء) .

والمرأة ، تبعا لعرف يرجع الى العصور الوسطى ، « مكان متميز ، يلتقط انعكاسات واقع علوى خفي » (جان فرايبه) .

ريميل المصورون دائما الى اظهار الناس من ظهورهم ، ويجعلون وجوههم تظهر فقط من خلال مرآة . وفي لوحة « درس الموسيقى » (لندن ، قصر بكنجهام) لفريد ، نرى وجه الفتاة في مرآة موضوعة فوق الفدراوية (آلة موسيقية شبيهة بيان صغير عديم القوائم — المترجم) وينطبق الشيء نفسه على معاصره كورنيليس دي مان الذي يظهر أحد « الجغرافيين الثلاثة » من الحلف ، في حين يظهر وجهه في مرآة فوق الكرة الأرضية . وقد استخدمت هذه العملية كثيرا حتى وقتنا الحاضر ، وبرع فيها يونار . وماركيه .

وتؤدي المرأة دورها الحيوي في الكشف عن حقيقة مخفية حين تنعكس (أو يفترض أنها تعكس) عالما موجودا خارج الفضاء الذي تمتلئه الصورة نفسها . من ذلك أن المرأة المحدبة المعلقة على الحائط الخلفي من لوحة جان فان ايك : « صورة ادنولفيني وزوجته » (لندن ، ناشيونال جاليري) تعكس ، ليس فقط الزوجين من خلف ، ولكن أيضا شخصين (أحدهما في الغالب هو الفنان نفسه) يشغلان الموضع الذي يقف فيه الناظر الى الصورة . ونجد هذه العملية وقد استخدمها أيضا فلاسكويز في « لاس متيناس » . وهذا مثال آخر كثيرا ما أشير إليه ، وعلق عليه البعض (مثل أندريه جيد) . لوحة كوتن مانسييس « المصرفي وزوجته » (أبالوفر) وفيها امرأة صغيرة فوق منضدة ، تعكس نافذة وشخصا آخر .

وقد يحدث أن يعزى لعبة المرآة وجود مستوى اضافي . ففي اللوحة الصغيرة المعروفة « مدام هيسل ، شارع ريفولي » لفيلاز (باريس ، مجموعة خاصة) خزانة ثياب لها ثلاث مرايا ، تعكس ليس فقط صورة المرأة الجالسة أمام مكتبها ، ولكن أيضا غرفة واسعة بها رجل ومرآة حائط ينعكس من خلالها أيضا جزء آخر من الشقة . وهكذا بفضل لعبة المرآة ، رسمت ثلاثة مستويات من الواقع . ونشير الى

أن ازدواج الشيء بوساطة المرأة يكون في بعض الأحيان أكثر من مجرد لعبة تقنية . من ذلك أن « مادلين أمام المرأة » لجورج دولانور (مجموعة فابريوس) تلمس جمجمة بيدها اليسرى ، في حين تتأمل المرأة الموضوعة فوق المنضدة . ولابد أنها ترى صورة وجهها في المرأة . أما نحن الذين نتأمل هذا المنظر ، فانا نرى الجمجمة منعكسة في المرأة . والصورة من ثم حافلة بالرمزية والهواجس ، فهي « تعميق » للحقيقة في الدرجة الأولى ، كما يعرضها الفنان .

لقد ميزنا أربع تقنيات : الاقتباس ، والتغليب ، والموضوعية الذاتية ، ولعبة المرأة . - ولم يكن الترتيب الذي اخترناه لتقديمها ترتيبا عشوائيا . فهناك تتابع معين في هذا الترتيب فيما يتعلق بالقدرة على وضع العمل المقصود أو عنصره الرئيس موضع « التعميق » . ومن الواضح أن لعبة المرأة وسيلة أقوى فعالية من الاقتباس العادي عندما يريد الإنسان أن يبرز الفجوة بين مستويين في الحقيقة المصورة .

ومع ذلك فإن الأساليب التقنية التي بحثناها واحدة بعد الأخرى ، من أجل تحليلها وتصنيفها ، تتجمع وتتجاوز ، أو تتشابك في بعض الأعمال ، وبفضل تلاقيها وتجمعها ، تنشأ قوة تعبير غير عادية تفسر الشعور بالتعميق .

وقد ذكرنا عمل أندريه جيد « بالود » كنموذج للعمل القصصي الذي تتلاقى فيه التقنيات الأربع ، ويدعم بعضها بعضا . ومثل هذه الظواهر أقل شيوعا في عالم الموسيقى ، ذلك لأن الصوت لا يتوافق بسهولة مع فكرة المرأة ، وهي فكرة تتعلق بالرؤية والمفاهيم . ويمكن المائلة بين صدى الصوت كاسلوب فني وبين المرأة ، ولكنه لا يعادلها في الكمال والاتقان . ومع ذلك كان الملحنون وما زالوا يبحثون عن تأثير « التعميق » الذي يتجاوز مدى التلاعب الشكلي بالأصوات . من ذلك مثلا ، في مقطوعة « صونانت » لموريتشيو كاجل (١٩٦٠) ، يتلو المؤدون الخمسة نصوصا تشرح الموسيقى التي يعزفونها ، كما تشرح في الوقت نفسه حركاتهم ذاتها . ولكن مثل هذه الأعمال تتناول نمطين مختلفين من التعبير : الموسيقى ، والكلمات المنطوقة .

ومن ناحية أخرى ، يتيح التصوير والمسرح قصة واسعة لحشد الوسائل الثقيلة بالحصول على تأثير « التعميق » .

ولنتنظر الى لوحة « لاس ميناس » لفلاسكويز ، التي وضعت ونوقشت مرارا عديدة . فالأقتباس هنا موجود ، يتمثل في الكثير من اللوحات المعلقة على الحائط ، منها اثنتان تعرف عليهما الخبراء . و « الموضوعية الذاتية » موجودة بأكثر تعبيراتها شيوعا : صورة الفنان مرسومة بيده ، ومعه فرشاته ، ولوحة ألوانه أمام اللوحات التي نراها من خلف . أما التغليب فليس له علاقة بالصورة التي نناقشها (لأنها

نرى فقط الجانب الخلفى منها) ، ولكنها تتعلق على الأرجح بالرجل الذى يبدو فى الباب المفتوح فى خلفيه الصورة ، وكلنا وبدرجة اشرافنا ، فى التصوير البديع لشخصين ، تصوير يبدو لاول وهله انه صورة معلقه فى الجزء الخلفى من الغرفة ، ولكن باعان النظر قليلا فيها يتضح انها مرآة تعكس نموذجى المصور . امامنا هنا اذن لعبة المرآة ، رابع عملية استخدمت فى « لاس مينياس » ، مرآة تؤكد ، مع وجود شخص المصور نفسه فى اللوحة ، استخدام « التعمييق » ، ولابد من التنويه بأن فائدة المرآة مزدوجة : فهى تجذب نحو المركز ، وهو تطرد من المركز . فالمرآة تلتقط صورة الزوجين الملكيين . وهما الشخصيتان الرئيسيتان فى عمل فلاسكويز ، دون أن يظهر فيهما ظهورا مباشرا ، وهى تعطينا هذه الصورة بكشف النقاب عن النموذجين أمام الفنان وهو يباشر عمله . فنحن الذين نزور متحف برادو ، نتأمل هذا المنظر الخاص بالقصر الملكى . ولكن وضعنا هذا هو أيضا وضع الملك والملكة بالسادة والأنباع الذين يفترض ، طبقا لمبادئ علم البصريات والمنظور انهم يشغلون المكان الذى نشغله أمام الصورة . فنظرة المصور ، مثلها مثل نظرة ابنة ملك اسبانيا وبضعة أشخاص آخرين شاهد على ذلك . هناك اذن احساس بالتماثل بين النموذج (وهو نموذج لسببين : لأنه نموذج على الكافا ، ولكننا لا نراه ، ونموذج ينتمى الى جزء من الصورة الحقيقية ، أى المرآة) وبين الراى ، فى كل زمان ، فى الماضى وفى المستقبل . وبفضل تدخل المرآة ، أمكن التغلب لا على الفضاء وحده ، وانما أيضا على الزمان .

ومن المنهش أن فن الباروك فى القرن السابع عشر قد حلا له الى مدى بعيد استخدام هذا النوع من العمليات ، وفعل ذلك أيضا فى بلاد أوروبا كلها ، وفى كل الميادين . فبعد مرور سبع سنوات على ابتداء « لاس مينياس » كتب مولير « تمثيلية فيرساي المرتجلة » وأخرجها على المسرح ، وفيها تتلاقى أساليب الاقتباس والتغليب والموضوعية الذاتية فتؤدى مهمة مماثلة لتلك التى حللناها منذ حنيهة بالنسبة الى تصوير فلاسكويز . وهنا أيضا تماثل بين العمليتين : فكما أن المرآة فى عمل الأستاذ الاسباني (أى فلاسكويز) ترشدنا الى وجود فيليب الرابع وزوجته فى الجزء الامامى من فضاء الصورة ، فان ملهامة مولير تقودنا دوما الى لويس الرابع عشر ، وهو غير منظور ، ولكنه مع ذلك موجود فى الغرفة المجاورة .

ننتقل الآن الى مسرحية حديثة من أسلاف مسرحية مولير هذه ، تلك هى « تمثيلية ألما المرتجلة » ليونسكو لكى نجد توليفة من العمليات التى ندرسها ، وفوق ذلك « تعميقا » قلما كان له نظير .

فى هذه المسرحية ، استخدم الاقتباس بوفرة ، ولو أنه فى الغالب اقتباس ضمنى . فمسرحية يونسكو الصغيرة هى مواجهة بين المؤلف وبين ناقديه الذين يستشهد بهم كثيرا . وتشكل « الموضوعية الذاتية » أساس المسرحية : فيونسكو هو

شخصيتها المركزية ، باسمه الحقيقي ، يونسكو يكتب مسرحيته « والقلم بيده » كالصور فرشاته بيده . ويتمثل التغليف بجزء من مسرحيته الجديدة «حرباء الراعي» يشرح يونسكو غنى تلاوته مرة بعد أخرى على شخصيات بارتولوميووس . وفي هذه المناسبة تظهر لعبة مرآة فريدة : ذلك أن بداية المسرحية الجديدة انما هي بداية « تمثيلية ألاما المرتجلة » (التي لها عنوان فرعي ، هو «حرباء الراعي») . ويصبح بارتولوميووس الأول « هذه حلقة مفرغة » . والواقع أنه كلما واصل الانسان قراءة « حرباء الراعي » عاد الى الالتقاء بالمسرحية الداخلية وبطلها يونسكو ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية ، كأغنية عن « الكلب والسجق » . كل هذا يولد التأثير الذي أشرنا اليه آنفا : صورة انسان المنعكسة بين مرآتين ، والمتكررة الى ما لا نهاية حتى يحس الراي لها بدوار .

لقد ذكرنا طوال الأقسام السابقة عشرات الأعمال التي تسنى تحليل عدد محدود منها ، وأتاحت لنا هذه العينات المحدودة مع ذلك أن نرى الأسباب المتنوعة التي دفعت الأذهان الخالقة الى هذا النوع من العمليات ، كما أتاحت أن تعرف النتائج المتنوعة التي أمكن الوصول اليها على المستويين الجمالي والايديولوجي ، والغرض الأساسي من محاولتنا هذه هو اعطاء نظرة اجمالية ، واكتشاف نظائر من بين العديد من الأشكال التعبيرية ، وأن نوضح - في عصور وبلاد مختلفة - مدى اتساع الظاهرة ، وكثرة التقنيات التي تصلح « لتعميق » العمل الفني .

ومن الواضح أن هناك الوفا من حالات أخرى تستحق تحليلا تفصيليا يؤدي بالتاكيد الى نتائج أوفى وأكثر تنوعا . ومع ذلك فانا سنحاول أن نستخلص من ملاحظاتنا ، مهما كانت دقتها ، بضع قواعد يبدو أنها تحدد استعمال العمليات التي نحن بصددھا .

ان الاقتباس أو التغليف أو الموضوعية الذاتية.أو لعبة المرآة ، وسائل تقنية يقتضى أى منها (أو المجموعة المؤلفة منها) وجود مستويين أو أكثر معا . والعلاقات بين هذه المستويات ، بين الطبقة « الخارجية » و « الداخلية » تقوم على محور يمكن أن نسميه التشابه/وعدم التشابه ، أو التماثل/والتباين ، أو التقابل/والتشعب . ان تصادم هذه الحدود القصوى هو الذي ينتج عنه مواقف «مقعدة بالحركة والاثارة ، والانتقال من الواحد منها الى الآخر هو الذي يحقق أقوى التأثيرات . يحدث هذا في هاملت ، أو في « مادلين في المرآة » لجورج دولاتور ، أو في « انشودة » لستوكهاوزن .

وعلى ذلك فان الغرض من هذه العمليات الواسعة الانتشار والصالحة للاستعمال في مختلف ميادين النشاط الفني ، هو قطع رقابة العمل الفني ، وتركيب مختلف المستويات ، بعضها فوق بعض ، وخلق نوع من العمق والتلاعب بهذا الفرق في

المستويات ، بطريقة أو بأخرى . أما الصدع الذى يبدو فى نطاق العمل الفنى بعد تطبيق هذه الوسائل ، فقد نتج عنه بعض التأثيرات :

وفىما يلى ثلاثة من هذه التأثيرات التى تفرض نفسها بقوة :

أولها - مباعية ، بالمعنى الواسع ، وانسحاب من الواقع الأولى الذى صورته الفنان ، أو فاصل بداخل هذا الواقع ، وفى بعض لآوقات يتراجع الفنان خلف مقاله الخاص .

ثانيها - هناك مسألة البحث عن الإيهام لكل عمل فنى ، ومواجهته بإيهام ثان ، وهذا يجبر المشاهد الذى ينظر ويعى أن يتنقل من مستوى خيالى الى مستوى آخر .

وهناك أخيرا اعتبارات فلسفية أيديولوجية ، وأخلاقية تعليمية . فما دام أن الواقع السياسى والاجتماعى لتجمع انسانى فى وقت ما يقوم على مستويات مختلفة ، غالبا ما تكون متناقضة ومتعارضة ، فإن اللعبة على مستويين أو أكثر تتيح اظهار هذه التناقضات ، انها الأسلوب الذى يتسنى من خلاله التعبير عما لم يتبين ، وما لا يمكن تبينه ، وكشف النقاب عن الحقيقة الضمنية . ولعل هذا هو المهمة القصوى لفن « التعميق » .



صوب نظرية لدينامية تاريخية

سلك المؤرخون في تسجيل أحداث التاريخ سبلا مختلفة • منهم من فضل تسجيل الأحداث فترة فترة دون ما تعليق أو مع تعليق هامشي ، تلوكا الأحداث تتكلم عن نفسها • ومنهم ، وهذا يمثل غالبيتهم ، ومن سلك الطريقة المألوفة ، طريقة تقسيم التاريخ الى عصور : قديمة ، ووسطى ، وحديثة • ولكن المقال الذى نحن بصدده يتناول نظرية فلسفة التاريخ التى تنحصر فى معالجة التاريخ استنادا الى اسس حضارية • وكان فولتير أول من صاغ عبارة فلسفة التاريخ فى مقاله عن الأخلاق والعادات عام ١٧٥٦ • وأشهر أبطال هذه الطريقة شبينجار وتوينبى • وقد وقف المؤرخين من هذه الطريقة موقف المعارضة بحجة انها لا تمت الى الواقع بصلة • وحتى انصار فلسفة التاريخ يختلفون فيما بينهم فى عسده المدينيات ، فعدد المدينيات فى نظر شسبينجار عشر ، وفى نظر توينبى ما يزيد على العشرين • ويرى الكاتب ان النظرة الشاملة للمدنية كظاهرة ثقافية نظرة عامة بدرجة لا تصلح معها ان تكون اساسا لتلهم تاريخى لجراها عبر الخمسة آلاف سنة الماضية • ولقد أصبح من المسلم به ان هناك مجموعة معينة لعوامل الاقتصادية ، واجتماعية وثقافية لابد منها لجعل مجتمع ما مجتمعا متمدينا • ولكن من الخطا الاعتقاد بان المدنية متجانسة فى كل مكان • ان المدينيات مثلها مثل الاجناس البشرية ، لها

الكاتب : جورج . ف . و . بينج

ولد في بافالو . حصل عام ١٩٥٩ على البكالوريوس من جامعة هارفارد . وحصل عام ١٩٦٩ على دكتوراه الفلسفة من جامعة شيكاغو . متخصص في تاريخ أسبانيا وتاريخ أمريكا اللاتينية . ويشغل منصب أستاذ مساعد في جامعة سانت ميري ، وجامعة هاليفاكس ، وجامعة نوفامسكتشيا . له مؤلفات عدة منها الأكان في شيل ، الهجرة والاستعمار بين عامي ١٨٤٩ - ١٩١٤ الذي صدر في نيويورك عام ١٩٧٤

المترجم : أحمد محمود سليمان

سكرتير تحرير الطبقات العربية للدراسات اليونيسكو .

سمات متباينة تميزها عن بعضها البعض ، ولكن هذه السمات المتباينة لا تنفي إنسانيتها المشتركة . وعلاوة على ذلك ، فإن الأجناس مثلها مثل المدنيات موزعة توزيعا جغرافيا . ومن رأى الكاتب أن المدنيات تتسلسل عن بعضها البعض . لقد استمرت المدنيات التاريخية المتعددة في ازدهارها وتطورها ، أو تعلمت من أسلافها ومعاصريها من المدنيات في تسلسل مباشر متواصل من المجتمعات التمديدية الأخرى . ولكي يدرك الإنسان كيفية حدوث هذا التسلسل لابد أن يمي السبل التي أنتجت المدنيات في اتساعها وانتشارها من مناهجها الأصلية . ويمكن تشبيه هذا التطور بعملية البرعمة في البيولوجيا ، حيث تثبت على الجذوع القديمة براعم تعطي جلوعا جديدة .

يبدو أن فولتر كان أول من صاغ اصطلاح فلسفة التاريخ في مقاله عن الأخلاق والعادات عام ١٧٥٦ . ومع ذلك ، فمنذ ذلك الحين ، كان الذين يتناولون من حين إلى آخر فلسفة التاريخ كمجال لدراسة تاريخية ، فلاسفة ورجال آداب أكثر منهم مؤرخين - واليك بعض من أسمائهم اللامعة : هيرد ، هيجل ، ماركس ، سبنسر ، تيننجر ، توينبي . وقد نجم عن ذلك أن اتسمت فلسفة التاريخ بطابع فلسفي واحد أو تسويق فكري كان من شأنه حين ننظر إليه نظرة عملية أنه لا يعكس الواقع تماما . ومع ذلك ، فإن بعضا من أحدث ما كتب عن الموضوع علاوة على ما أحرز من

تندم فى علم الآثار وتطور نظرية علم الاجتماع ، وبخاصة علم الانثروبولوجيا ،
ربما يذلل هذه العقبة ويسمح لنا على الأقل بفهم عملى لتطور التاريخ البشرى فى
مداه الأطول ، فى مداه الحضارى أو تاريخ المجتمعات البشرية منذ بدء المدنية . وهذا
المقال ان هو لمحاولة لصياغة فرض يصلح أساسا لمثل هذا الفهم .

وعلى ذلك فإن تاريخ المدنيات ، أو ما يفضل الكاتب أن يسميه بالتاريخ الكبير
قد عولج حتى الآن بطريقتين مختلفتين : طريقة تطورية كلية أى تاريخ وتطور العديد
من المدنيات ككينونات منفصلة ولكنها متشابهة . ويندرج تحت هذه الفصيلة اليهود
التي بذلها كل من فولتير وهيردوت ، واليهود الحديثة التي بذلها كل من ويلز وماكنيل
ومعظم كتب التاريخ العالمى بينما نجد منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدا ان الطريقة
الدائرية المقارنة قد برزت الى الصدارة ربما لأنها تتيح تحليلا مقارنا لتطور مدنيات
متنوعة عديدة . ولا مراء أن شبنجلر وتوينبى هما أشهر أبطال هذه الطريقة الأخيرة .
ولكن جهودهما قد عارضها كل المؤرخين الآن تقريبا ، إذ انهم اعتبروا هذه الجهود
جهودا نظرية لا تمت الى الواقع بصلة ، هى وما مائلها من الجهود الأخرى من أمثال
ما بذله كريبجلى فى كتابه « تطور المدنيات » ، ما الذى أضلهم ؟ ان الكاتب يرى
ان المشكلة الأساسية تنحصر فى تفهمهم للمدنيات ككينونات منفصلة ومتساوية .
ولاشك ان الطريقة المقارنة لها ميزتها ، ولكن الأشياء المقارنة فى هذه الحالة تدرك
بطريقة غير سوية .

ان تعريف المدنية كظاهرة حضارية ينبغي أن يتضمن عوامل كاقتماد قادر على
انتاج فائض زراعى . وهيكلا اجتماعى طبقي ، وتركزات للسكان فى المراكز
الحضرية وتقسيم للعمل بين منتجي الطعام وأولئك الذين يسمح لهم وقتهم أن يزاولوا
أعمالا أخرى . ومن الأفضل أن يترك للانثروبولوجيا صياغة مضبوطة لهذه العوامل
فى تعريف واحد متماسك . ويكفى هنا أن نقول فقط ان المدنية تتسم بمجتمعات
متمركزة حضريا قادرة على تبني ظواهر ثقافية محكمة غير معيشية ، من أبرزها طبعا
ما يدعى بالثقافة العالمية للإنجازات الكبرى ، الدينية والفكرية والفنية .

ومع ذلك ، فهما كان من جملوى مثل هذه النظرة الشاملة للمدنية كظاهرة
ثقافية ، خاصة فيما يختص بالتحليل الانثروبولوجى لماهيتها وكيفية نشأتها ، فإن
هذه النظرية نظرة عامة بدرجة لا تصلح معها أن تكون أساسا لفهم تاريخى لمجراها
عبر الخمسة آلاف سنة الماضية . ونجم عن ذلك أن أخذ المؤرخون يركزون تقليديا
بدرجة أكثر خاصة على المظاهر الإقليمية و / أو الزمنية لها . ولكن سرعان ما تبدى
امامنا طائفة من المشكلات : ما هى بالضبط مظاهرها الإقليمية والزمنية الخاصة ،
كم من هذه المظاهر هناك ، وما هى حدودها مكانيا وزمنيا ، كيف تتابست فى تطورها
هل تطورت احدهما من الأخرى أم تطورت منفصلة ككينونات مستقلة ؟ ان شبنجلر
عدد من المدنيات عشرا ، وتوينبى ما يتيف على العشرين ، أما راجبى فيرى أن هناك
عشرين مدنية كبرى علاوة على عدد من المدنيات الثانوية . ويرى كويجلى أن هناك

ست عشرة مدنية علاوة على احتمال وجود ثمانى مدنيات أخرى . إذن ، فكم مدنية هناك فى الحقيقة ؟ ان الاجابة على هذا التساؤل أمر عسير شاق .

ان الحقيقة هى ان الحدود المكانية بين المدنيات غير محددة كالفواصل الزمنية بينها سواء بسواء . ومع ذلك . فيبدو أن كبار المؤرخين الغربيين قد اتفقوا على فصل مدنيتنا الغربية عن جدتها . المدسة الكلاسيكية . ثم ذهبوا من ذلك الى أنه من الممكن كذلك تجزئة بقية المدينة البشرية بهذه الطريقة الى كينونات منفصلة . ولكن حتى فى حالة مدنيتنا الغربية التى يبدو أنها مدنية متميزة فى ظاهرها دعنا نسائل أنفسنا عن المدينة البيزنطية : أهى مدنية كلاسية أم ليست كذلك ؟ وماذا عن خليفاتها ، المدينة الروسية : هل المدينة الروسية ذات كيان خاص ، على مستوى المدينة الغربية . أم أنها مجرد جزء جغرافى من المدينة الغربية نشأ على أطرافها ؟ هل هى تطور مباشر لدانها لم يتأثر بعوامل خارجية أخرى ؟ .

وتتمثل مشكلة تحديد المدنيات المتميزة بأجل صورها فى الشرق الأوسط . ان الجميع متفقون على وجود حضارة قديمة فى المنطقة ، حضارة ما بين النهرين - وقد تكون هذه المدينة حتماً أو مدنية وجدت فى المنطقة - ولكن ما الأمر بالنسبة للحيثيين ، والكتنانيين ، والفيثيين ، والأشوريين ؟ أكانت مدنيات هذه الشعوب كينونات متميزة أو مشتقات طرفية ؟ ولكن المشكلة تزداد حدة بعد فتوح وامبراطورية الاسكندر الأكبر (٣٣٦ - ٣٢٣ ق م) بدرجة تدفعنا الى التساؤل عما كان من مدنيات متميزة فى الشرق الأوسط . ان شبيغلر يرد على هذا التساؤل باختراعه مدنيتى « المجوسية » الشهيرة التى تبدأ حوالى مولد المسيح . أما توينبى فيتحدث عن مدينة بابلية وسريانية أفسحت المجال بمرور الوقت للمدنتين الايرانياتى والاسلامية . أما كويجليى فان المدنيات فى نظره تسير على النوال التالى : مدنية ما بين النهرين ، الحيثيون ، الكتنانيون ، المدينة الاسلامية . ومن جهة أخرى فان راجبى يرى أن هناك مدنية جامعة شاملة للشرق الأوسط أتت مباشرة بعد المدينة البابلية الأولى .

ان هذا الاضطراب وعدم القدرة على التحديد ، وهما نوع من البلبلة التصنيفية . فى موضوع التفريق بين المدنيات المتميزة فى ذلك الجزء من العالم حيث نشأت أقدم المدنيات لدليل (أو على الأقل يجب أن يكون) على أن هناك عيباً ما فى فكرة أن هناك فى كل مكان مدنيات متميزة لكل منها كيان فردى . وإذا اتخذنا مع ذلك المدينة الغربية الكلاسية مثلاً ، فائنا نجد أن الفكرة خاطئة على الأقل فيما يعزى من كون هذه المدينة ذات كيانات منفصلة اقليمية وتاريخية .

وعلاوة على ذلك ، فإذا لم نأخذ بفكرة وجود مدنيات ذات كيانات منفصلة ، فان ما يتجلى عن هذه النظريتين أن لكل مدنية أجل محدد أو نمط تطور محدد كذلك . يعد فى الحقيقة رأياً لا يمكن الدفاع عنه . ان كون مدنية ما يجب أن يكون لها تطور

محدد وأنه من الواجب أن يتكرر هذا النمط دوريا في المدنيات المتتالية يعتمد اعتمادا مباشرا على أن يكون لكل منها كيان منفصل . وإذا لم يكن الأمر كذلك فإن الشك يساورنا بدرجة كبيرة فيما يأخذ به كثير من المؤرخين الكبار من حيث نظرية الدورة العالمية . إذن فما هو النظام العصبى الذى يتحكم فى الكشف عن دورة حياة المدينة ؟ ان شيئا من هذا القبيل لم يوجد عمليا حتى الآن . انه يبدو ان ما يتحكم فى تطور مدنة من أولها لآخرها قوة الهية علوية ، أو ربما ، كما يقول عالم النفس السويسرى كرال جنج اللاشعور الجماعى .

ولكنه قد أصبح من المسلم به أن هناك مجموعة معينة لعوامل اقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية لابد منها لجعل مجتمع ما متمدنا ، ولكن من الخطأ الفاحش الاعتقاد بأن المدينة متجانسة فى كل مكان . كيف لنا ، إذن ، أن نتعرف على المظاهر الخاصة التاريخية والاقليمية للمدينة ؟ قطعا ، ان لها قدرا من الواقعية ، حتى ولو لم تكن ذات كيانات منعزلة بدورات حياة فردية .

ولعل قياسا تمثيليا قد يساعدنا هنا : ان المدنيات مثلها مثل الأجناس البشرية ان لها سمات متعددة تميزها عن بعضها البعض ، ولكن هذه السمات لا تنفى انسباغيتها المشتركة . وعلاوة على ذلك فان الأجناس ، مثلها مثل المدنيات ، موزعة توزيعا جغرافيا : ان هناك مراكز لها فى اقاليم مختلفة يمكن أن يقال عامة أنها تتميز بانقاء الجنس ، وبين هذه المراكز مناطق انتقالية تتلاشى ملامحها تدريجيا حيلما يتقدم الانسان من مركز الى مركز ، ويظهر لنا وجود هذه المناطق الانتقالية بوجه خاص ان الأجناس المتعددة للانسان ، مثلها مثل مدنياته ، ليست كيانات منفصلة بذاتها ، مستقلة استقلالاً تاما عن بعضها البعض . ومن الواضح اذا كانت كيانات مستقلة إذن فليس من الممكن أن تكون هناك مناطق انتقالية .

ولنضرب مثلا لذلك اسباني : انها كانت من عام ٧١١ م الى عام ١٤٩٢ م مجرد منطقة انتقال بين مدينتين : مدينة القرون الوسطى للمسيحية الغربية ، ومدينة شمال أفريقيا الاسلامية - أن مثلها فى ذلك بالضبط مثل المنطقة التى تقع عبر الطرف الجنوبي للصحراء الكبرى ، السودان ، التى يعتبر منطقة انتقال جنسية بين الأجناس البيضاء والسوداء . واليك مثلا آخر فى روسيا : ان مدنيته بها عناصر قوية من كل من مدينة الشرق الأوسط . ومدينة غرب أوروبا ، وكذلك فان سكانها يجمعون بين الأبيض النورس والأصفر التترى .

ان الذى ينتج إذن من النظرة فى التنظيم الجغرافى للمدنيات الحديثة هو أنها تبدو ن لها مراكز أو بؤرا يمكن للانسان فيها أن يتعرف بوضوح على مجموعة السمات التى تميزها . ولكن كلما بعدنا عن هذه المراكز كلما اضمحلّت هذه السمات خاصة كلما اقترب الانسان من الجهات البعيدة عن العمران ، أو أنها تمتزج بمجموعة سمات ومركز مجاور ليتكون منهما منطقة انتقال مستمرة من مدينة الى المدينة التى تليها . وعلى ذلك

عبر الألفى سنة الأخيرة تقريباً ، كانت هناك مجموعة من المدينيات تمتد عبر العالم القديم من مضيق جبل طارق الى بحر اليابان تتركز في أقاليم مختلفة وتنفصل هذه الأقاليم بمناطق انتقال تقع بينها

ويتمس الزمن الذي تزدهر فيه المدينيات كذلك بنفس السمة السلسلية . فحينما تمت المدينة فيما بين النهرين ومصر ، وفي الهند والصين ، استمدت كل المجتمعات للمدينة التالية مدنياتها من واحدة أو أكثر من هذه المصادر الأربعة . وبعبارة أخرى فإن المدينيات التاريخية المتعددة استمدت ازدهارها أو تطورها أو تعلمت الكثير من أسلافها ومعاصريها من المدينيات في تسلسل مباشر متواصل من المجتمعات المتمدينة الأولى من أحدها أو من عدة منها . وكانت بالطبع أول فجوة في المكسيك وبيرو بعد ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة بعد نشأة المدينة في العالم القديم . ولكننا نجد أن مدينيات العالم الجديد بعد هذه قد اندمجت منذ الفتح الأسباني في المسيرة المتواصلة لمدينة العالم القديم .

ولكى يفهم الانسان كيف حدث هذا الاستمرار العظيم فلا بد له أن يؤدي به هذا الى أن يتدبر كيف انتشرت المدينة واتسع نطاقها من مراكزها الأصلية . لقد كان النمط الذي سار على هديه التاريخ باستمرار أن المجتمعات أو الجماعات التي تعيش على حافة منطقة متمدينة قد اتخذت تدريجياً أنماطاً حضرية من المعيشة واتسمت بمجموعة من السمات أسبغت على المجتمعات المشار إليها فإسرة من الاعتراف بها أنها تختلف عن تلك التي تنسم بها المدينة الملائمة . وعلى ذلك فإن تلك المجتمعات تصبح مجتمعات متمدينة . ولكنها تتصف بميزات خاصة بها من شأنها أن تجعل مدنياتها مدينة جديدة في صيغتها .

ومن الممكن تشبيه هذه العملية بعملية « البرعمة » في البيولوجيا . ان الجذع القديم تتكون على أطرافه الطرية براعم تعطى جنوعاً جديدة تعطى بدورها في نهاياتها براعم وجذوع أخرى . أو اذا أردنا أن نتحاكى التمثيل العضوي ، فإن انتشار المدينة يمكن القول بأنه شبيه بانتشار بقع المداد على نشافة . ان هذه البقع تنتشر من مركز لها ، واذا كان هذا المركز قريباً من حافة بقعة قديمة جافة ، فإن المداد ينتشر في كلا الاتجاهين : الى الخلف نحو البقعة القديمة ، وكذلك صوب الجهة التي لم تشبها شائبة ما . وقد تصبح النشافة تدريجياً مغطاة بعدة بقع جنباً الى جنب ، متشابهة ، تقع بعضها فوق البعض الآخر - نسخة حقيقية مطابقة لاستمرارية المدينة على هذا الكوكب .

ولكن فيجب أن يلاحظ أن استمرارية المدينة ليست على وتر واحد ، حيث أنه تتكون من مراكز مدنية تتخللها مناطق انتقال مكانية وعصور تدين وفترات انتقال زمنية متقطعة . ولذلك فإن امتدادها يتسم بتقطعه وبنوع من القفز الكمي . ومن المؤكد أنه يبدو في هذه العملية أن القوة والحياة يبدو أنهما أهم

ما يتميز بها أطراف المحيط المدني . أى عند حدود المدنية . حيث تعيش مجتمعات زراعية « بربرية » (لكن ليست بدائية) ، وأن يكون الاقليم برمته ، وليست مبانل قليلة على الحدود ، قد تأثرت بهذه المدنية . وعلى ذلك فإن هناك « مدينة حنود » تنشأ عند طرف مدينة أخرى أقدم منها . ومع ذلك تظل المراكز المتمدينة القديمة محتفظة بمدينتها . ولكن المراكز الجديدة تكون قد تفوقت عليها منذ أمد طويل في كل من نفوذها السياسى وابتكاراتها الفكرية خلال عملية الامتداد المدني المستمر لأطراف المحيط المدني . ولنضرب لذلك مثلا مدينة ما بين النهرين (العراق) اليوم : ان العراق مازالت منطقة متمدينة - ليس هناك من مجتمعات بدائية هناك ما عدا تلك المجتمعات التي تعيش فى أقصى الأماكن الجبلية والصحراوية - ومع ذلك فما الجديد الذى قمته مدينة ما بين النهرين وأسهمت به للمدينة فى آلاف السنين العديدة الماضية ؟ انها لم تقدم الا القليل النادر . ان الابتكارات والانطلاقات الجديدة فى المعيشة المتمدينة خلال تلك المدة قد استمدت من مدينت الحدود الأكثر حيوية الى الشمال والغرب ، وإلى الجنوب والشرق .

والآن يمكننا أن نقول ان مفهوم مدينت الحدود هام بدرجة خاصة لا لفهم الدورية الظاهرية فى أمثلة تاريخية عديدة . وفى الحقيقة ، فإن النظريات الدائرية لمعظم المؤرخين الغربيين الكبار تقريبا تقول على أساس ما يبدو من تواز بين مدينة البحر الأبيض المتوسط القديمة ومدينتنا الغربية ، وليس فى امكاننا أن نتغاضى ولو قليلا عن هذا المثل من التوازي . انه ل يبدو كما يلى : ان المدينة الاوربية الغربية ، بتباين دولها القومية التى تطورت من الممالك القبلية البربرية فى المصور المظلمة ، بيد أنها قد اجتمع فيها عناصر تطور الاغريق القديمة ، التى نشأت دولها المدنية كذلك من المجموعات القبلية البربرية للغزوات الدورية خلال ما يسمى بالمصور المظلمة الاغريقية . ان هذه الدول المدنية قد ازدهرت فيها خلال فترة ألف عام تقريبا من ١١٠٠ - ١٠٠ ق.م مدينة ذات طابع خاص هى المدينة الهيلينية التى اتسع نطاقها عن طريق الاستعمار والغزو عبر البحرين الابيض والمتوسط والاسود وابتدعت نوعا من الانجازات الفلسفية والجمالية الكبرى التى سستظل شهيرة على الدوام .

وبنفس الطريقة ، فإن الامم الاوربية قد ابتدعت فى خلال الألف سنة منذ شاولان مدينة خاصة بها واتسع معنى هذه المدنية . كذلك عن طريق الاستعمار والفتح عبر بحار العالم السبع ، وتم على يديها انجازات كبيرة كذلك ، ان لم تكن فى الحقيقة انجازات فنية وفكرية وجمالية أكبر . بدرجة عظيمة .

وعلاوة على ذلك ، برزت الى الوجود دولة غربية جديدة أكبر بكثير ومن ثلى اقوى من اية دولة مدنية اغريقية ، دولة مكونة من مدن متحدة وقبائل متحالفة ، تلك هى روما ، التى فتحت وسيطرت على الوطن الهيلينى عقب عام ١٤٦ ق.م . كما فتحت وسيطرت كذلك على أقاليم المهجر الابيض المتوسط التى كانت فيما مضى

تحت سيطرة الاغريق . لقد كانت روما نفسها دولة ذات صبغة اغريقية ، ولكن كانت ذات سمات خاصة بنفسها خاصة في القانون والهندسة ، ونجم عن فتحها للعالم الهيليني (آسيا الصغرى ، سوريا ، مصر ، شمال افريقيا) ان انمى ذلك العالم في دولة واحدة تحت سيادة واحدة عاشت في سلام على الأقل داخل حدودها ، تلك هي الامبراطورية الرومانية . وقد يبدو أن الولايات المتحدة في عصرنا هذا هي النمط الحالي لهذه القوة القديمة في الغرب .

فالولايات المتحدة نقاسم غرب أوروبا مدنيته ، ولكن لها مميزات تختص بها دون ذلك ، وبخاصة في قانونها الدستوري وأسلوبها الصناعي . انها دولة حديثة اذا قورنت بالتاريخ الاوربي . وقد امتلئت فوق القارة عن طريق الاندماج التحالفي على قدم المساواة لأراض جديدة وعن طريق الفتح . انها اكبر بكثير عدة أضعاف من حيث قوتها البشرية ومواردها من أي دولة وربية بمفردها ، وقد بدأت تسيطر على جزء كبير من العالم الذي تأثر بالمدنية الاوربية ، ناهيك عن وريا ذاتها . وعلاوة على ذلك ، فكما أن روما كان بينها وبين الامبراطورية الفارسية مواجهة عند حدودها الشرقية مواجهة كان يترتب عنها كثير من المصادمات ، كذلك نجد أن للولايات المتحدة خصم كبير يتمثل في الاتحاد السوفييتي الذي يحتم كذلك على حدود دفاعها الشرقية ، ويتكون كذلك من امبراطورية ذات طابع تاريخي مختلف على الرغلي من انه تأثر حديثا بالمدنية الاوربية كما تأثرت فارس قديما بالمدنية الهيلينية .

ومع ذلك ففيما يتعلق بالنوازي بين تطور مدينتنا الغربية وتطور المدنية الفينسية ، لا حاجة لنا أن نلجأ الى الدائرة العالمية بحثا عن تفسير . أنه يكفي أن نعرف كلتا هاتين المدينتين كانت مدينتي حدود ، لقد كانت المدنية القديمة في البحر الأبيض المتوسط مدنية حدود بالنسبة لمدنية الشرق الأوسط القديمة ، بينما تعتبر مدينتنا الغربية بدورها مدنية حدود بالنسبة للمدنية القديمة . أن الفصحى الكل لمدنية الحدود يتمثل في أنها منطقة ثقافية تدخل مجتمعاتها البربرية نطاق التمدن لأول مرة . ويبدو أن هذه العملية لها نمط معين يمكن أن نتعرف عليه في مثالين ، وقد يبدو في حالات أخرى اذا أمعنا النظر . اليك مثلا الدول المدينية والممالك العديدة التي كانت تقع شمال وغرب ما بين النهرين : مدن وممالك سوريا ، والاناطول وأرمينيا . ان هذه المنطقة ظهرت فيها المدنية بعد فترة من قيام المدنية فيما بين النهرين ومصر ، ولكن كان ذلك قبل أن يظهر الاغريق والفارسيون على المسرح . ان هذه المنطقة الحضارية هي في الواقع تلك المنطقة التي ابتكرت فيها لأول مرة الحروف الهجائية ، وسك العملة ، وصهر الحديد ، تلك الابتكارات التي أخذتها عنها المدينتي التالية .

ولذلك فقد يبدو أن هذه المنطقة أن نعتبرها حلقة في غاية الأهمية في امتداد المدنية ، ولكن ما يلقي عليها بعض الظلال وقوعها بين مدينتي ما بين النهرين والاغريق اللتين نعرف عن انجازاتهما الشيء الكثير . ان المشكلة للعقدة هنا طبعاً

تتمثل فى أن هذه المنطقة الحضارية كانت تقع قريبة جدا من مراكز المدنية الأقدم عنها فيما بين النهرين ومصر لدرجة أنها تعتبر امتدادا لهذه المراكز المدنية بدلا من أن ينظر إليها كمدينة قائمة بذاتها ، أن توينبى يرى أن هناك ثلاث مدنيات قامت فى هذه المنطقة : الحيثية ، والبابلية ، والسريانية ، بينما يرى كويجلى أن الحضارات التى شاهدها هذه المنطقة تنحصر فى المدنية الحيثية ، والكنعانية ، ومدنية ما بين النهرين ، علاوة على ثلاث مدنيات ثانوية : الحيثية ، والميتانية ، والسورية - الفينيقية . ومع ذلك ، فإن الكاتب يرى فى المنطقة الحضارية المشار إليها أنها تمثل أول القفزات الكمية فى انتشار المدنية من مدنية ما بين النهرين ، ومن المراكز المصرية وإن كان ذلك بدرجة أقل . لقد كانت مدنية حدود لها صفاتها الخاصة ، وقد ينبغى أن تدعى باسم « المدنية الأناضولية » . ويبدو أن هذه المدنية قد بلغت أقصى درجات ازدهارها من حوالى عام ٢٠٠٠ ق.م . حتى الفتح الفارسى .

وعلاوة على ذلك ، تزدهر هناك الى الغرب من ذلك مدنية حدود أخرى فى المنطقة الأيجية معاصرة أو حتى سابقة بقليل للمدنية الأناضولية . لقد تركزت هذه المدنية التى تأثرت الى درجة كبيرة بالمدنية المصرية فى جزيرة كريت ويطلق عليها عادة اسم المدنية المينوية . ومع ذلك تشتمل كذلك على جزائر بحر إيجة ، واليونان ، والساحل الأيوني (وطروادة) ولذلك فقد كانت مدنية ذات صيغة بحرية أكثر من مدنية أناضوليا . وقد ازدهرت هذه المدنية من حوالى عام ٢٠٠٠ ق.م حتى الفتح الدورى للأغريق والفتح الفريجي لآيونيا .

وكذلك ، فإذا أدركنا وجوهنا صوب شرق ما بين النهرين فالتنا نصافد مدنية حدود تغطي إيران ، وأفغانستان ، وغرب تركستان على الرغم من أنها قامت بعد أى من المدنية الأناضولية والأيجية بزمان طويل . وعلى الرغم من ذلك فالتنا نجد هنا أيضا قفزة كمية تبدأ حلة الى عصر الميديين . ويبدو أن هذه المنطقة كانت تغطيها عدة ممالك قبلية ومدن تنتمى الى دولة نالت حظا من المدنية استولى عليها الفرس بعد ذلك . ولقد كان هذا هو أساس المبادئ الأولى للمدنية الفارسية .

والى أبعد من ذلك شرقا نجد مدنية حدود أخرى ازدهرت فى وادى نهر الجانجا . وقد مرت هذه المدنية كذلك بالدورة التى تمر بها مناطق الحضارة البربرية التى تتقدم نحو المدنية : عدد كبير من الامارات المتنازعة والمدن المتصاعدة ، ثم توسع الى الجنوب والشرق (بورما وسيلان) ، وفى النهاية اندماج فى امبراطورية واحدة ، الامبراطورية المورية حوالى عام ٣٠٠ ق.م . ويمكن أن نجد مثلا لذلك فى توسع المدنية الصينية . من مركزها الأصل فى وادى نهر هوانج هو الى كل من الشمال (كوريا واليابان) والجنوب (وادى نهر يانجتسى والهند الصينية) .

ومجمل القول أن كل هذه المدنيات الحدودية تطورت فى أطراف المراكز الأربعة الأصلية للمدنية ، ويمكن اعتبارها أول توسعات للمدنية من هذه المراكز .

وهي بصفتها مدنيات حدود فان ما قامت به هو ادماج مناطق الحضارة البربرية في العملية الاستعمارية للمدنية . ويبدو أنها اتبعت في ذلك نمطا متواترا هو : تصد المستوطنات الزراعية والاطارات التي تنقوى وتصبح مجموعة من الممالك العنيدة المتنازعة . وينطلق من هذه ظاهجون ومستعمرون الى الأراضي المجاورة وعادة ما تندمج بعضها في بعض وتكون دولة ذات حضارة بربرية ولكنها قوية حربييا مكونة وحدة سياسية وهذه الوحدة ، هي بالطبع . ما يدعوه شبنجلر بما تنتهي اليه القيصرية ، وما يدعوه توينبي بالدولة العالمية ، وما يدعوه كويجلى الامبراطورية العالمية ، ولكن اذ كان الأمر كذلك فلا يجب أن ينخدع المرء بما انتهى اليه هؤلاء المؤرخون من وجهات نظر . فعلى الرغم فان تكون امبراطورية مندمجة واحدة قد يعتبر مؤشرا لانتهاء عملية اندماج منطقة حضارة بربرية في المدنية أى نهاية المدنية الحدودية ، فان هذا بالتأكيد لا يعنى نهاية المدنية في المنطقة . ان هذا في الحقيقة يبدو كانه عتبة مرحلة المدنية العالمية .

وهذا فارق دقيق بين مدنيات الحدود من جهة ، والمدنيات العالمية من جهة اخرى . واذا كانت تجربة المنطقة الحضارية البربرية التي تتقدم صوب المدنية لها نمط محدود قد يتكرر ، (كما قد نراه الآن في أمريكا اللاتينية وأفريقيا) ، فليس من الضروري ، لذلك ، أن يتكرر هذا النمط في المدنيات كلها . ما الذي حدث مثلا فيما بين النهرين بعد أن اندمجت في امبراطورية واحدة تحت سيطرة البابليين ، انها ظلت من ذلك الوقت فصاعدا تكون جزءا من امبراطورية بعد أخرى وينطبق هذا كذلك على مصر ، والهند والصين ، وعلى ذلك فان ما قد حدث في المراكز الأصلية للمدنية ليس هو بالتأكيد ما حدث في أطراف حدود المدنية . ويبدو أن النمط في المراكز الأصلية يتمثل في أن الأقاليم المحلية قد تنفصل عن بعضها البعض وتتحد سويا مرة ثانية مكونة امبراطورية واحدة يسودها غيرها .

وعلى ذلك ، فقد يبدو أنه حينما تتوقف مدنيات الحدود عن أن تكون مدنيات أطراف . فانها تصبح إذن مدنيات عالمية . ويظهر أن مدنيتنا الغربية تمر الآن في هذه المرحلة العالمية بعد أن قامت بغزو والتأثير في بقية المدنيات العالمية الأقدم منها بدرجة كبيرة . ويرى الكاتب أن التمييز بعد المدنيات الحدودية والمدنيات العالمية من شأنه حل مشكلة التوازي الظاهري في نمط التطور لبعض المدنيات على الأقل . وعلاوة على ذلك فان للتمييز فائدة أخرى هي القضاء على فكرة الدائرية العالمية التي تسود بدرجة كبيرة نظريات كبار مؤرخي الغرب . وعلى ذلك فبمجرد أن تدخل منطقة حضارية مجال المدنية ، فانها تصبح عالمية ان عاجلا أو آجلا ، ومن ثم تتبع نمطا مختلفا عن النمط الذي اتبعته حينما اقتبعت لأول مرة سبلا مدنية .

ومع ذلك فان هذا التمييز لا يحل منا مشكلة « قيام وسقوط المدنيات » كما أنه لا يوضح لنا مسألة تحديد ما هي بالضبط « مجموعة السمات » التي تميز مدنية ما عن غيرها . اننا لكي نصل الى حل لهذه المشكلات ، يجب علينا أن ننحصر بدقة كلا من البناء الداخلي للمجتمعات والمدنية وتقلبها خلال الزمن .

وعلى ذلك فقد اعتبرت المدينيات كحضارات موحدة طبيعياً تغطي منطقة جغرافية واسعة تعتبر على حد قولنا « قارات حضارية » ، والحقيقة هي أن المدينيات هي أكبر وحدات ثقافية متكاملة عرفها البشر إلى الآن . وأكبر من ذلك بالطبع ، هي الظاهرة الكلية للمدينة عموماً ، التي ينقصها مع ذلك التكامل الثقافي للمدينيات النوعية المتعددة ، وهناك إذن الكثير من المدينيات النوعية الأصغر كالمدينة الأمريكية ، والإقليمية في وسط غرب أوروبا ، والمحلية المدنية - الريفية . تلك المدينيات التي نسميها بدرجة معينة من التكامل الثقافي . ولكن تحليل ظروف كل جزء على حدة ، على الرغم من جدواه ، إلا أنه لا يساعدنا إلا قليلاً في محاولة تبين العوامل الأساسية في تاريخ المدينيات . إنه من الأفضل أن ينظر المرء إلى الظاهرة برمتها ويحللها وظيفياً ، لا جزيئياً ، أفقياً لا رأسياً

إن كل المجتمعات المتعدنية يمكن أن يقال عنها أنها تتكون من ثلاث طبقات ثقافية متداخلة بعضها في البعض الآخر : أولاً تلك الطبقة التي تقع في القاعدة وتؤدي بالضرورة إلى ما فوقها وتمثل تكنولوجيا الكفاف والمعيش أو ما يفضل الكتاب تسميته « الأساس الاقتصادي للمجتمع » ، تلي تلك الطبقة طبقة التنظيم الاجتماعي التي تعلو الطبقة السابقة وتعتمد عليها ولكنها تتمتع بدرجة من الحركة المستقلة . وهذه هي الطبقة التي عادة ما يتناولها التاريخ حينما يحدث . وفي النهاية توجد على القمة طبقة حضارية ثالثة تنشأ خاصة في المجتمعات المتعدنية . وتتمثل في مجالات النشاط العسكرية ، والجمالية ، والعلمية ، والدينية ، أو ما يسمى أحياناً بالثقافة العالمية . وهذه الطبقة الثالثة عادة ما تعتبر قمة المدنية . ومع ذلك فإن كل هذه الطبقات من ضرورات المجتمع المتمدين كما هي من ضرورات المجتمعات كلها ، والفارق الوحيد هو أن كلا من هذه الطبقات الثلاث في المجتمعات المتعدنية أكثر تعقيداً وتضخماً مما هو الحال في المجتمعات البربرية والبدائية .

وعلى ذلك ، فمن الواضح أنه يجب أن يكون لدى كل المجتمعات البشرية نظام اقتصادي أساسي ، يقضي إلى إنتاج قوام غذائي للمعاش وصنع الحد الأدنى من الملابس والعدد . ومع ذلك فعل المجتمعات المتعدنية أن تكون قادرة بالإضافة إلى ذلك على إنتاج فائض غذائي ، ولديها نظام تقسيم عمل يعفي عدداً من الناس من الانشغال مباشرة بأنشطة المعيشة . إذن فهؤلاء الناس يتجمعون في مدن وهم يتمتعون بحرية توجيه اهتمامهم إلى ابتكار وسائل أكثر كفاءة للزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، وكذلك توجيه اهتمامهم إلى الشؤون السياسية والعسكرية ، والأنشطة الفكرية ، والجمالية ، والعلمية ، والدينية ، وعلى ذلك فإن الذي يحدد عدد الناس الذين يتحررون من أنشطة السعي وراء الرزق هو كفاية الأساس الاقتصادي . وبالطبع فإن ابتكار التكنولوجيا المتقدمة واستخدامها في الزراعة والصناعة قد زاد بدرجة كبيرة من ناتج الأساس الاقتصادي للمجتمعات المتعدنية . إن مثل هذه الابتكارات التي استعملت على نطاق واسع مثل عملية الري والاستعانة بالرياق في فلاحة الأرض زادت بدرجة كبيرة من كفاءة الأساس الاقتصادي

للمجتمعات المتعدنية ، بعد قلبه من ادخالها . ومن ثم فإن الابتكارات التكنولوجية (المحراث ، وعجلة الخراف ، والرعى) هي والابتكارات التنظيمية (لأسواق ، والتجار ، ومخازن الغلال الحكومية) تبدل على مستوى الأساس الاقتصادى انها عوامل تجميعية ، أو على الأقل أمورا من السهل نقلها من مجتمع متعددين لآخر ، على الرغم من انها قد تكون أمثلة للانتكاس والتهدم من وقت لآخر

وعلى النقيض مما نراه من السمة التجميعية فى الطبقة التى تقع فى قاعدة البناء الحضارى يبدو لأول وهلة أن هذه السمة التجميعية أقل احتمالا بكثير فى الطبقة الوسطى ، طبقة التنظيم الاجتماعى . ولكن نظرة أدق تؤدي بنا الى أن نجد فى هذه الطبقة قدرا من التجميع فى كل من التنظيم الاجتماعى ومراقبة التنظيم الحربى ، ان البيروقراطية ، والقوانين والبرلمانات بمجرد الأخذ بها لا ينسأها الناس بل يتمسكون بها أما نيمبا يختص بالعلوم العسكرية فلها تاريخ طويل من حيث تطورها التجميعى فى التكنولوجيا والتنظيمات الحربية . ولكن على الرغم من ذلك ، نجد أن النمط الذى سار عليه التاريخ من قديم الزمان هو أن الممالك تنهض وتسقط ، والدول تأتى وتذهب ، وأن أمما تلز بعضها يسطع بجما ثم يافل . نلك سنة الأيام التى درجت عليها .

ان الدولة عبارة عن مجموعة من الأفراد . قبيلة كانت ، أم أمة ، أم مدينة ، أم مملكة ، أم امبراطورية ، أم حكومة أقلية أم أرستقراطية ، مجموعة وجدت من التماسك ما يؤهلها أن تعمل سويا . وسرعان ما تظهر فى الأفق حاجة لنسق من العمل متفق عليه حيال لمشكلات التى لا بد من مواجهتها . وهذا لنسق هو ما يدعى بالسياسة التى تنتهج فى تحقيق الأمن والأهداف . ولكن الخطوط ثعباين عند محاولة تتبع هذه الأهداف والآمال : نجاح يبعث الأمل ، أو فشل يميته . اذن هناك نهوض وسقوط ، ونمو وانحلال ، وزدهار وذبول . ان الدولة قد تكون على نطاق صغير ، ومحل ، وشخصى كما كان الحال فى نظام الاقطاع فى أوروبا فى القرون الوسطى ، أو من جهة أخرى قد تكون على ضخامة كبيرة كما هى الحال فى روسيا أو روما ، أو الصين . وقد تتكون من سكان متجانسين ثقافيا وعصرىا مثل جمهورية فرنسا أو مدينة طروادة ، أو قد يتكونون من سكان فلاحين تسيطر عليهم طبقة حاكمة متميزة عصرىا مثل المكسيك الإسبانية أو امبرطة القديمة

ان الدولة مهما كان من شكلها تتميز بتماسك يتيح لها أن تعمل ككيان . متقل فى التاريخ . انها بذلك تكتسب مسيرة لها ونصيرا وطريقا عبر الزمن . والأفراد الذين يكونون هذه الدولة يكونون على وعى تام بأنهم يشاركون بعضهم البعض هذا المسار وذلك المصير . ويقوم أفراد هذه الدولة بإدارة شئونها وتصريف أمورها وتحقيق آمالها طبيعيا واقتصاديا وديموغرافيا وسيكولوجيا . وبذلك تصير كأننا حيا ، تتصرف كأننا حى فى إطار المتغيرات التى يمكن للأفراد الدولة أن يسيطروا عليها تماما كأننا بشرى حيث ان العقول البشرية هى مصدر الحياة فيها .

وكما ان بعض الأفراد أكثر نشاطا ، وطموحا ، وابداعا ، وعدوانية من غيرهم ، فكذلك الحال مع الدول من وقت لوقت ومن مكان لمكان . ولكن لا شيء فى الشئون البشرية يكتب له الدوام ، ولا شيء يبقى دون تغيير الى ما لا نهاية . ان على الفرد أو العائلة أن تدافع باستمرار عن مركزه أو مركزها فى المجتمع أو يكون هذا المركز معرضا لأن يحتله فرد آخر أو عائلة أخرى . ان الدول يجب أن تدافع باستمرار عن مركزها ضد منافسيها أولئك المنافسون الذين لا يخلو منهم فرد أو دولة . ان هذه هى الطبيعة البشرية .

ولذلك ، فان القوة والمواهب التى تتولد منها الهيبة سمات على غاية من الأهمية فى كل من تاريخ الدول وسيرها ، فان أكثر الدول هيبة هى التى تسيطر دائما على الأقل منها هيبة ان المتواضعين لم يرقوا الأرض بعد . ان الذى يربح بالهم اعتقادهم انهم سيقعون فى المستقبل . وهذا هو السبب فى أن القوة العسكرية علاوة على القوة الاقتصادية ، والتكامل الاجتماعى ، والمواهب الفكرية كانت دائما سمات لدول التاريخ القوية . أما الدول السلبية فقد غمرت وكان اسهامها على وجه التحديد أقل فى صناعة تاريخ المدنية ، ان لم تكن هذه الدول قد استمدت تماما منه . ان الدول القوية ، هى لذلك ، التى أسهمت اسهاما رئيسيا فى صنع التاريخ ، ورسمت الطريق الذى سلكه .

ان هذه الدول ، مثل مدينتى الحدود ، قد نشأت عادة فى التخوم بين المراكز المتمدنية والبربرية ويمكن أن تكون نواة ينبت منها مدنية حدود جديدة (كفرنسا فى عهد الكارولنجيين) أو زائدة جديدة لمدنية حدود نامية ممتدة (مقسونيا و بروسيا) . وفى أى من الحالتين فان القوة المنظمة وإن كانت غير مصقولة للبربرى الذى تمدين حديثا تهيم السيطرة ، والهيبة ، والنجاح لمثل تلك الدول ، وتدفعها لمدنية جديدة ، أو الى فتح واخضاع مدنية أقدم ، ان الفارسيين ، والاعريق ، والرومان ، والعرب ، والاسبانيين ، والفرنسيين ، وحتى الانجليز كانوا مرة بمرارة نجحوا فى الحصول على اوضاع متمدنية بينما ظلوا محظنين لفترة ما بقوتهم الأصلية .

ومع ذلك فقد تقوم الدول القوية بطريقة أخرى أى بالتجديد من داخلها ، أو بظهور رجال أشداء أذكيا من بين الجماهير المكبوتة لمجتمع قديم تمدين من أد طويل ، وهناك فى مثل هذه الحالة نشاهد حركة فكرية تتسبب فى إثارة قطاعات من بين الطبقات العامة ، غير المثقفة التى خابت آمالها ، وقيامها باقصاء رؤسائها الاجتماعيين وحكامها السابقين الذين كثيرا ما انغمسوا فى الملذات ، وأصبحوا مترفين آنانيين . ولهم أولئك الرجال الأشداء الأذكيا بالطبع الماما تاما بالمدنية ، اذ أنهم عايشوها . ان الشيعيين الروس والصينيين ، والثوار الفرنسيين والمكسيكيين ، وشباب تركيا الفتاة ، والوطنيين العرب كلهم أمثلة متباينة للتجديد من الداخل . والحقيقة ان فى استطاعتنا اعتبار الأمريكيين أمثلة لهذا اذ هم فى

غائبيتهم الساحقة من مهاجرى الطبقات الأوربية الذين تعرضوا للعسف ، وتعرضوا بالإضافة إلى ذلك لبربرية البرارى الأمريكية . ولاشك أن جزءا كبيرا من نجاحهم يعزى إلى قوتهم غير المروضة التى اخضت تنكيف مع بيئة متعاطفة .

وانها لفكرة مستساغة خاصة عند أفراد الأمم التى تنهض أو الناجحة أنه من الواجب على الدول أن تصير قوية ، وأنت تنهض ، وأن يسودها الرخاء ومن الأشياء غير المستساغة بالتأكيد لأفراد الدول المضمحلة ، كما هو غير مستساغ كذلك لأفراد الدول القوية فكرة أن هذه الدول نفسها يجب أن تفقد قوتها وتضمحل ، وذلك لأن هذه الفكرة توحى لهن بأنهم سيضمحلون يوما ما . ولذلك فإن كل شئ يرتفع لابد أن يسقط ، ولكل شئ إذا ما تم نقصان . وعوامل الاضمحلال ، كما فى جميع الأمور البشرية ، كثيرة متنوعة . إن التحليل النهائى فى مثل هذه الحالة قد يكون من سبيل التحمين التام . ومع ذلك فإن التجربة التاريخية تشير إلى عوامل أولية : الانفماس فى الترف المفرط ، والملاذات التى لا كايح لها ، الاستهتار الفكرى والاقتصادى فقد الثقة والاهتمام الشخصى بصير دولة الفرد ، وانتشار الأنانية على نطاق واسع والطمع كدوافع أساسية فى الاتصالات البشرية .

ومع ذلك ، فإن نهوض وسقوط الدول لا يعنى نهوض وسقوط المدنيات بحال من الأحوال . ولكى نكون على بينة من ذلك لابد أن نولى وجهنا صوب الطبقة الثالثة أو الطبقة العليا من البناء الحضارى . إن هذه الطبقة كما أشرنا أنفا تتضمن المفاهيم الفكرية ، والابداعات الجمالية ، والمعرفة العلمية ، والمعتقدات الدينية التى يتكون منها هيكل المدينة . إن هذه الطبقة الثالثة . الهيكل العلوى الفكرى ، هو الذى يحدد ماهية المدينة ويمطيها ملامحها . حينما نقول إن مدينة تضمحل ، فإن هذا يوحي باضمحلال أو انحلال البناء الفكرى العلوى لتلك المدينة . وقد يكون هذا مصحوبا بتخلخل للأبناس الاقتصادى للمدينة (كما كانت الحال فى الغرب اللاتينى منذ عام ٢٠ م) وباضمحلال أو انحلال دولة أو عدة دول ، ولكن لا يجب أشدا أن نخلط بين هذا وبين مصير أية دولة فى حد ذاتها .

إن سوروكين وكروبر أحسن مؤرخى القرن العشرين الكبار الذين تناولوا الهيكل الفكرى العلوى للمدن . ومع ذلك فإن سوروكين يذكرنا بشبينجلر وتوينبى أن مفهومه للهيكل الفكرى العلوى للمدينة القديمة الغربية يمثل فى الضخيم آخر لعملية التى أصبحت بها المناطق الحضرية البربرية فى الوصول إلى المدينة الكاملة . إن الأطوار التى تنقلب فيها المدينة تتفق اتفاقا تاما مع الأطوار التى اجتازها تاريخ المدينة القديمة الغربية فى فترات التاريخ المختلفة . ومع ذلك فإن سوروكين لا يحاول فحص المدنيات فى أنحاء العالم الأخرى (حتى المدينة البيزنطية) ، وعلى ذلك فقد افتقد التمييز بين مدنيات الحدود والمدنيات العالمية .

ومن جهة أخرى فيبدو أن كروبر يقدم لنا في نفس الوقت مفهوما أكثر جدوى وأكثر اقناعا . ان من رايه أن الفكر الديني ، والتصور الفكري ، والابداعية الجمالية ، وحتى المعرفة العلمية تتطور داخل حدود اطار من بدايات غير محددة بدائية عند بلوغها الذروة إلى الاشعباع والانحلال أو إلى تقليد متوقف بسبب ما يعتوره من نوبات ، ومع ذلك ، فان تصور كروبر لهذا الطراز الحضارى لا ينطبق بحسب على الفروع المختلفة للنشاط الفكرى والجمالى حيث يبدو بوضوح تام ، بل ينطبق كذلك على الاتجاه اسام للهيكل العلوى الفكرى للمدينة . فمثلا ، كانت فكرة وجود الله خلال القرون الوسطى ، وجود قوة عليا تسيطر على قوى الطبيعة ، وضرورة مراعاة المبادئ الدينية فى الفن ، فان هذه الفكرة تخصب المدنية برمتها . ومع ذلك ، فمنذ القرن السابع عشر نشأ أسلوب جديد احتل مركز الصدارة وهو الادراك التجريبي الرشيد . وهذا الأسلوب الجديد أخذ يخصب الهيكل الفكرى العلوى للغرب خلال القرون الأخيرة العديدة .

ومما تجدر ملاحظته هنا أن تطور أسلوب ما ، أو على حد قولنا ، السبيل الذى سلكه مماثل تماما لنظريتنا القديمة عن تاريخ المدينة ، ولهذا ما يبرره فان مدينتنا الغربية يقال عنها عامة انها قد تكونت من ثلاث حضارات مختلفة وما تركته هذه الحضارات من آثار ، تلك هى المدنية الكلاسية ، والمدنية المسيحية ، بآثار البربرى . إن ما حدث هو أنه خلال ما نسميه بالعصور الوسيطة كانت هناك أخطا غير منظمة من ملامح أسلوبية عديدة ناجمة عما أحدثته المدينيات المشار إليها آنفا من آثار . بعد ذلك بدأ تدريجيا تكون هذه المدينة فى شمال غرب أوروبا ، وازدهارها . وبمجرد اضافة هذه الصيغة خاصة عليها ، على أطراف المدنية الكلاسية الأولى ، حوالى عهد شارلمان . وبمجرد اضافة هذه الصيغة عليها أخذ المزيد من النشاط الفكرى يدعمها كما احتلت مكانها لللاقى بها ضمن المدنية المسيحية للعصور الوسطى وقت ازدهارها . ولكن طرأ عمل جديد هى المدنية الاسلامية الأكثر تقدما والتي نجم عنها وعن آثارها تداخل فى الأسلوب الذى اتسمت به العصور الوسطى ، مما نجمت عنه حركة اصلاح فى إيطاليا ، أعظم المناطق الأوروبية اتصالا بالمراكز الاسلامية فى المشرق . لقد كانت هذه طبعا هى النهضة التى أقبل الناس عليها اقبالا شديدا فى شمال أوروبا خلال القرن السادس عشر . وقد تسببت النهضة بدورها فى بعث المذهب العقل العلمى الذى كان سببا فى القرنين الأخيرين فى أن يبعث من جديد ويصير من جديد أسلوب المدنية الغربية .

ولربما يبدو الآن أن ذلك الأسلوب لا يرضى الكثير من سكان الغرب : فمن جهة هناك أثر الأساليب الفكرية لكل العالم اللاتيني . ومن جهة أخرى هناك شعور غير محدد بالتشجيع في العالم الغربي بأسلوبه المتوارث . لربما يكون هذا هو وقت ، كما كان الحال في القرون الأخيرة للصور الوسطى ، إعادة صياغة الأسلوب ، أو إعادة توجيه الهيكل العلوي الفكرى لمدينتنا ، أو هو مجرد فترة لتحل محل ، أو بلبلة ، حينما نصطبغ بالصبغة العالمية . ومع ذلك ، فإن الصبغة العالمية لا تعنى انعدام الاسلوبية : والذي يقف شاهدا على تقيض ذلك : ازدهار المدنية المسيحية البيزنطية في القرون الأخيرة من العالم القديم ، أو انتشار الاسلام في جميع أرجاء الشرق الأوسط القديم ، وفيما وراء ذلك إلى الهند و! دونيسبا ، ومن المهم هنا فقط أن نعرف أن الهيكل الفكرى العلوي المدنية ما ، سواء كانت مدنية حدود أو مدنية عالمية . تسيطر عليه أساليب . ومع أن هذه الأساليب تنمو وتتغير ، فمن الممكن وصفها وتفهمها دون الالتجاء إلى الدورات العظمى والأنظمة الكبرى . وهذا من وجهة نظر الكاتب الميزة الكبرى للمفهوم كروبر .

وهيا بنا نجعل القول في النقاط الآتية : أولا يجب أن نميز تمييزا واضحا جليا بطريقة ايجابية بين اضمحلال الدول واضمحلال المدينيات . ان نهوض الدول وسقوطها أمر يتعلق مباشرة بآمال وقدرات مجتمع من الأفراد يعيش في دولة من الدول بالنسبة للدول الأخرى سياسيا ، وحربيا ، وفكريا . أما اضمحلال المدنية فهو انحلال في الهيكل العلوي الفكرى لتلك المدنية ، وفساد في أسلوب تلك المدنية ، واسترخاء في الجهد العقلي والمهارة الصناعية لأفراد تلك المدنية الخلاقين . ويمكن للاسترخاء العقلي أن يحدث كذلك في دولة مضمحلة ، ولكن ذلك لا يؤثر بالضرورة في المدنية التي تنتمي إليها تلك الدولة (ومماثلة ذلك أثينا في القرن الرابع ، أو أسبانيا في القرن السابع عشر إلا اذا كانت المدنية كلها جمعت برمتها في دولة واحدة ، كما كان الحال في الامبراطورية الرومانية الغربية .

وأهم نقطة في هذا السياق هو أن نميز الفرق بين القدرات ، والمناورات ، والنجاحات على المستوى الثاني للخصارة من جهة ، وتقلب النشاط الفكرى على المستوى الثالث من جهة أخرى . ولا يعنى هذا أن المستويين مستقلان تماما عن بعضهما البعض . ان الأمر ليس كذلك . انهما يؤثران في بعضهما البعض ويتفاعلان

سويا باستمرار ومع ذلك فلكل منهما تماسك واستقلال كاف لأن يجعل لكل منهما منطقا خاصا به .

وبمجرد أن يتحقق هذا التمييز ، فسيكون من السهل حاسة أسباب نشأة الدول وسقوطها (كالأشوريين ، أو العباسيين ، أو الأمريكانيين) وأن نفحص للنطق الداخلى لتلك الدول ، دون أن نتطرق لمجال أوسع وأكبر هو الانسحاق الى فحص نمو المدنية ، وبلوغها الذروة ، وانحلال الأساليب الفكرية العليا والدنيا للمدنية (كمدنية ما بين النهرين ، أو المدنية الاسلامية ، أو المدنية الغربية) . ان هذا هو عبارة عن تخطيط فى النوع لا تخطيط فى الدرجة . ان الدول ، بطبيعة الأمر ، قد يكون لها أساليبها الكبرى وأساليبها الدنيا ، ولكن هذه ليست فحسب الا أجزاء من هيكل فكرى علوى أكبر للمدنية . الا اذا لم يتعد مجال للمدنية دولة واحدة .

وعلى النقيض من ذلك ، فان الطبقة الحضارية السفلى أى الأساس الاقتصادى أقل تجزأ وأكثر ميلا الى التناسق فى المناطق الشاسعة . ومع ذلك ، فان لها آرا مباشرة فى الدول وفى ابداعها الفكرى ، اذ أن الدولة الصاعدة لابد لها من اقتصاد قوى ، ويبدو كذلك أن يكون لدى الدولة المضمحلة اقتصاد خامل . وعلاوة على ذلك ، فاذا أسس الاقتصاد أو اضمحل فى منطقة كبيرة ، فان ذلك يتسبب عنه انحطاط مدنية بأكملها ونكوصها ، لا مجرد اضمحلال قلة من الدول المنتقاة . ويبدو أن مدنيات الحدود تتمتع خاصة باقتصاديات مزدهرة بينما تظل اقتصاديات المدنيات العالمية فى وضع ساكن مقرر . وقد نجد تعليلا لهذا فى قوة الابداع الفكرية والقوة السياسية التى تتسم بها مدنيات الحدود . ان المدنيات العالمية على الأقل بالنسبة لنا نحن الغربيين ، لها عيب حالها ينسب بعمود غير موقوف له صلة بأسسها الاقتصادية

ولذلك فان نظرية الدينامية التاريخية التى فصلناها فى هذا المقال ، انما هى محاولة لتبين العديد من العوامل التى تبلى أنها تؤثر فى تاريخ المدنيات . ان هذا لا يجب أن يؤخذ ، بحال من الأحوال ، على أنه قول نهائى ، أو نظرية أو أنها نظرية عظيمة ، أو بحث تاريخى منظم . أنه فى الحقيقة رد فعل للنظم الكبرى ودوريات الكتابات التاريخية لكبلا المؤرخين . وربما نحتاج فى ختام هذا المقال الى أن نقول كلمات قليلة عن الاتجاه العام للتاريخ ، أو هدفه التطورى ، أو مصيره العالمى . ان

من رأى الكاتب أن ليس هناك شيء من هذا • أن التاريخ البشرى سار على غير
اعتدائه ، سيرا أعمى مثله فى ذلك مثل التطور العضوى عن طريق التكيف ،
والملازمة ، والتجديد • وإذا كان فى خلال هذه العملية قد أنتج مدنات كبيرة بأنظمة
دينية عظيمة ، وإبداعات جمالية عظيمة ، وإنجازات تكنولوجية عظيمة ، فإن ذلك
يرجع الى أن هذه الانطلاقات الجديدة قد رآها الناس ذات ميزة كبيرة لهم • ليس
هناك من هدف غائى يتطور صوبه المجتمع البشرى ، وليس هناك اتجاه عام للتاريخ
إلا حينما نتصفح الماضى • أن المجتمع البشرى سيستمر فى التغير ، أو التطور ،
أو التحول ، طبقا لمشيئة الأفراد المعبرة عنها فى طبقات الحضارة الثلاث • وإن
كانت المدنية قد بدا أنها صسارت أكثر انسانية ، وأكثر تجميعا فى كثير من
النواحي • فإن ذلك يرجع الى أن الناس قد سمعوا الى ذلك • وليس هناك ، مع
ذلك ، ضمان لأن يسير هذا دائما على هذه الوتيرة • أن الناس يفعلون ما يريدون ،
ودائما معرضون بالطبع الى ما تفرضه السيكلوجيا ، والقوى الطبيعية ، ومخاطر
الصدف •



قراءة الكتاب المقدس من آخره إلى أوله

● المآل في كلمات ●

يتناول الكاتب في دراسته هذه العهد القديم من الانجيل (التوراة) من وجهة نظر عقلانية معضة لا دخل للتسليم ولا للاديان فيها . وهو بهذا الروح يدعى وجود بعض التناقضات وبعض التقديم والتأخير فيها ، ونخلص من ذلك الى أن أخبار اليهود عدلوا وحرفوا كثيرا في نصوص التوراة الأصلية لأهواء سياسية لا صلة لها بالدين ، من أمثال ذهابهم الى حد اتهام أنبياء معصومين مثل داود وسليمان عليهما السلام بأشبع التهم ، تهم لا تليق برسول أرسلهم الله لهداية البشرية . وهم يذهبون في اتهاماتهم هذه الى حد اتهام نبي الله سليمان عليه السلام بالكفر .

ولتفسير هذا التناقض بين التفسير الديني والتفسير العلمي للتوراة يتساءل الكاتب : ماذا لا نبعث عن طريقة قد تتيح لقراء التوراة أسلوبا جديدا في قراءتها لاجتاد توافق مقبول بين التفسيرين . ويقترح الكاتب اتباع اطار جديد للربط بين أجزاء التوراة ، يتمثل في البدء في تحليل شخصيات من دونوا التوراة والملابسات والظروف التي احاطت بكل منهم . وقد يبدو ذلك لأول وهلة مجرد تجديد تكتيكي ، لكن هذا التغير في النظرة يتضمن انقلا من وجهة نظر أدبية الى وجهة نظر اجتماعية .

الكاتب : آرثر ساندوير

استاذ الادب المعاصر في جامعة وارسو • ولد عام ١٩١٣ في
سامبور التي كانت فيما حى احدى مدن النمسا • واصبحت
الآن احدى مدن بولندا • حاصل على الدكتوراه في علم فقه
اللغة التاريخي والمقارن • وله مؤلفات عديدة •

المترجم : رزق ميخائيل رزق

موجه علم اللغة الانجليزية بوزارة التربية المصرية سابقا وهو
الآن بالمعاش •

ويرى الكاتب أن الوحانية لم تبدأ كعقيدة متكاملة منذ البداية
بل نمت مع مرور الأيام حتى أخذت شكلها الحالي • ويوجز الكاتب عقيدة
الوحانية في اللانهاية الشاملة في الزمان والمكان والافتتار ، ويقول أن
الرومانسية الأوروبية مع تخلصها الكامل من قيود الدين ، تجد نفسها في
مواجهة مفهوم اللانهاية في الفن والأدب •

فالإيمان بقوة عليا إذن لا مفر منه ، سواء عن طريق الدين أو
العقل •

• قراءة الانجيل من آخره لأوله •

مقدمة :

مقترحات وحجج

يمالج الانجيل في المفهوم التقليدي على أنه تنزيل ، وفيما بعد يعالج على أنه
محصلة التاريخ ، ولكن لا المفهوم الأول ولا المفهوم الثاني يمكن أن يرضي القارئ
المعاصر ، فالمفهوم الأول موغل في السذاجة ، والثاني موغل في العلمية • ولو أن
القارئ ثم يعد يؤمن بأن الانجيل يمثل كلمة الله المتزهة فانه مع ذلك يقف حائرا أمام

طبعة تفرق بين طبقاته المختلفة بأربعة أنواع متباينة من أحجام الحروف . ولا كان غير قادر لا على قراءته ولا على دراسته فان بديله الوحيد هو أن ينحيه جانبا .

ولا يجدى فى ذلك أى حل وسط . فان علماء اللاهوت المعاصرين ما زالوا يؤمنون بأن الانجيل هو كلمة الله المنزهة ، ولأنهم يسلمون أيضا بأنه محصلة التاريخ ، لكنه بوصفه محصلة التاريخ لا يمكن أن يكون منزها . ولو أنه مازال يستثير المشاعر ، الا أنه لم يعد يمكن اعتباره مصدر الحق . وبدلا من أن نحاول ايجاد توافق مقبول بين التفسير الدينى والتفسير العلمى فلماذا لا نبحث عن طريقة ثالثة قد تتيح لنا أسلوبا جديدا فى قراءة الانجيل ؟

ان مؤلف هذا البحث يقترح اتباع اطار جديد للربط بين أجزائه . ان نقد الانجيل يبدأ بالنص ، لكن المؤلف يقترح أن يبدأ بمن كتبه . وقد يبدو ذلك لأول وهلة مجرد تجديد تكتيكى . لكن هذا التغلير فى النظرة يتضمن انتقالا من وجهة نظر أدبية الى وجهة نظر اجتماعية . نعم ان الأخيرة أقل دقة وأكثر افتراضية فى طبيعتها ، لكن أى نقص فى الدقة يعوضه رحابة النظرة . وبينما يركز نقد الانجيل على التفاصيل فان الطريقة الاجتماعية تتيح نظرة شاملة ، وتمكن الانسان من الانتقال من التعليق الى النقد .

نما الانجيل نموا عضويا ، فكل طبقة جديدة تستقى من الطبقة التى سبقتها وتؤثر فيها ، وكل كاتب على التوالى كان يصحح ويصحح له ، وكل منهم موضوع وهدف لها . والنتيجة التى تفرض نفسها علينا هى أنه كلما تأخرت طبقة الانجيل قلت المراجعات التى تعرضت لها ، ولذا فان احسن طريقة لفهم الانجيل هى أن نبدأ قراءته من الآخر . والدراسة الحالية تتجه لذلك نحو الوراء ، ضد سير لزمان .

انها تبدأ من نحو سنة ٦٢١ ق . م ، عندما قام الملك يوشيا ملك يهوذا بحركة اصلاح دينى بايحاء من حلقيا كبير كهنة معبد اورشليم . وكان هدف هذا الاصلاح ، كما تنص الكتب المقدسة . هو احياء الوحدانية . وتبعاً لذلك هدمت مذابح المرتفعات وذبح كهنتها أو حرموا مصادر رزقهم . ويضيف الجزء الثانى كيف أن حلقيا راجع النصوص القديمة بهدف اثبات أن صراعه الحالى مع كهنة المرتفعات كانت له جذور تمتد الى عصر سابق . وفى الجزء الثالث سنرى كيف أن ناان فى العاشر قبل الميلاد – وكان رائد الملك – حاول أن يوطد حق تلميذه سليمان فى عرش داود ، والجزء الرابع يحكى عن تعديل ناان لأسطورة الآباء الأول . وعلى ذلك فالجزآن الأول والثالث يصقان النشاط السياسى للمؤلفين ، فى حين أن الجزئين الثانى والرابع يفصلان كيف استخدموا خبرتهم بالأحداث السياسية الجارية فى كتابة التاريخ ، فالجزآن الفرديان – ويقعان فى القرن السابع والقرن العاشر ق . م – هما ضوء غامر ، أما الجزآن الزوجيان فهما شعاع من الضوء ممتد الى الماضى السحيق .

١ - ابنه صادق وكهنة المرتفعات .

(القرن السابع قبل الميلاد)

لا نكاد نعرف شيئا عن تاريخ عقيدة التوحيد ، نظرا لحجم الجهود التي بذلت لطمس كل آثاره . والحقيقة الوحيدة التي لا تنكر ، والتي تتعلق بتاريخ هذه العبادة ، هي بناء سليمان لمعبد اورشليم في أواخر القرن العاشر ق . م . وليس من المؤكد أن يهوا كان يعبد هناك على أنه الاله الأوحد ، إذ من الثابت - مع ذلك - أنه منذ اللحظة الأولى كان التوكيد على احتكار المعبد . لأنه عندما حمل داود تابوت العهد الى اورشليم ، وعندما شيد سليمان البناء لإحتوائه ، انشق الكهنة الى حزبين متناحرين ، وكانوا فيما سبق فئة واحدة متجانسة . أما الحزب الأول فقد استمروا في رفع القرابين البدائية في المرتفعات وفي مسح الصخور وجنوع الأشجار المبتورة بالزيت . لكن الحزب الثاني تصبوا أمام الهيكل العالي في المعبد طبقا لعدد من القواعد الصارمة . وسمى الحزب الأول بكهنة المرتفعات ، ودعى الحزب الثاني ، فيما بعد ، بأسم كبير الكهنة الأول صادق ، خسموا الصادوقيين . ويجب أن يكون واضحا من البداية أن الصادوقيين هم صناع التاريخ ، إذ هم الذين استخدموا الكتابة ، وهم الذين كانوا يملكون محاربا يمكنهم أن يحتفظوا فيه بنصوصهم . وهذا هو السبب الذي من أجله نعرف الصراع من وجهة نظرهم هم فحسب .

قام بينهم صراع من أول وهلة . ولا شك في أن الدوافع كانت اقتصادية ؛ لأن اللحوم التي كانت تشتري للتضحية كانت تشكل جزءا هاما من ميزانية الكهنة . كما كان هناك دوافع سياسية خلف الصراع ، تتلخص في العداء القائم بين القبائل العشر الشمالية و قبيلة يهوذا القوية في الجنوب . أما الشقاق ، الذي كان قد نشأ قبل ذلك بكثير ، فقد اشتعل وتضاعفت حدته بعد موت سليمان . فقد انقسمت المملكة قسمين : اسرائيل التي استقرت عاصمتها أخيرا في السامرة ، ويهوذا وعاصمتها اورشليم . وقد حكم الأخيرة ملوك من سلالة داود . وكان هدفهم بسط حماية روحية على مجموع الأمة المنشقة . وكان من اجراءات تحقيق هذا الغرض أنهم ابتدعوا سنة الحج السنوي الى اورشليم . واستقر في الأذهان أن الاحتفال بالايام المقدسة لا يمكن أن تقام مراسمه - بحكم الصنعة - الا هناك . وجرت عادة الحجاج أن يقولوا عند رحيلهم : « للعام القادم في اورشليم » .

وقد حاول ملوك الدولة الشمالية المسماة « اسرائيل » أن يقاوموا الميول الاحتكارية لدولة الجنوب بإقامة عبادة خاصة بهم ، وبذا يساندون كهنة المرتفعات : « وقال يريعام في قلبه الآن ترجع المملكة الى بيت داود ، ان صعد هذا الشعب ليقربوا ذبائح في بيت الحرب في اورشليم يرجع قلب هذا الشعب الى سيدهم ، الى رحبعام ملك يهوذا ، ويقتلونني ويرجعوا الى رحبعام ملك يهوذا . فاستشار الملك وعمل عجلي ذهب ، وقال لهم . كثير عليكم أن تصعدوا الى اورشليم : هو ذا آلهتك يا اسرائيل الذين أصعدوك من أرض مصر » الملوك الأول ١٢ : ٢٦ - ٢٨) .

ممن الواضح اذن أن الوحدةانية -نشأت نتيجة لاتجاه كهنة اورشليم نحو سلطة مركزية . ومع هذا الاتجاه ارتفع يهو بالتدريج الى مرتبة الاله الأعظم منه فيما بعد الى مرتبة الاله الأحد . ومن جهة أخرى حاول أبناء صادوق (ولؤكداوا شرعيتهم) أن يثبتوا أنهم ورثة طبقا لتقليد متسلسل لم ينقطع . فجعلوا من هذا الموضوع الرئيسى للنصوص التى راجعوها . وادعاء السلطة بالوراثة يسمى شرعية ويعبر عنه بالصيغة المعروفة : « نحن ، بنعمة الله » . وقد استحدثت أبناء صادوق لأنفسهم شرعية خاصة بهم ، تركزت على سلسلة من النبوات والتبريك ، والمسح بالزيت . وامتدت هذه السلسلة من الآباء الأحياء اليهم هم .

ان مؤسس القبيلة كان ابراهيم الذى تحدث مع يهو واستضافه الى مائدته ، وفى أثناء أحد هذه الزيارات وعد الرب الشيخ ابراهيم - الذى لم يكن له وريث - بأبن شرعى ، وبارض كنعان لتبنيه . ومنذ هذا التاريخ حمل أبناء ابراهيم فى أجسادهم العلامة الظاهرة لتأمين العهد .

وانتقلت النعمة فى صورة تبريك (من الآباء للأبناء) " فمن جهة كانت نوعا من الوصية الأخيرة والعهد الأخير ، إذ كان الحبر يقلد ابنه اليكر (او الابن الذى يعترف له بالبيكورية) كل ممتلكاته ، ومن جهة أخرى كان الميراث غير مادى ، إذ أن الابن كان يتقald ميراث الزعامة الروحية للقبيلة . فأبراهيم بارك اسحق . وهذا بدوره بارك يعقوب ، واختار يعقوب بدوره ولديه يهوذا ويوسف من بين أبنائه الاثنى عشر . وبعد انقضاء أربعمئة سنة ، بينما كان بنو اسرائيل يعيشون فى العبودية فى أرض مصر جدد الرب عهده مع موسى ، وظهر له فى العليقة المحترقة ، وقامت زوجته صفورة بختان ابنهما مرة أخرى .

أما موسى فقد خص يشوع بالبركة ، ويشوع بدوره أورثها للقادة الحربيين اندعوين بالقضاة . وآخر القضاة كان على - وهو الذى تقابله فى الاصحاح الأول من سفر صموئيل الأول - ولم يتقلد أى منصب حربى . بل كان عمله حراسة تابوت العهد . ولما كان حفىنى وفيئحاس قد أثبتا أنهما غير جديرين بمنصب أبيهما على فقد نصب خادمه صموئيل حارسا للتابوت ، وبهذا أصبح الزعيم الروحى للشعب .

ولم ينقل صموئيل الزعامة لأبنائه أيضا (لأنهم جميعا لم يكونوا جديرين بها) ، بل الى الملوك لذين مسحهم . وكان الأول شاول ، ثم داود (بعد أن رفض شاول) . ولم يخلف داود الأبناء الكبار بل سليمان الذى بنى هيكله فى اورشليم وكلف صادوق بحراسته . ومن هذا التاريخ قامت العلاقات بين السلطات الدينية والسلطات الروحية على تبادل الخدمات ، فكبير الكهنة « كان يسير أمام الملك » ، وكان يسمح الملك . وهذا التعاون كان حجر الزاوية فى شرعيتهم . ومنذ هذا اليوم كان كهنة اورشليم يرمز اليهم « بأبناء صادوق » .

وسنبدا قصة صراعهم مع كهنة المرتفعات من مرحلتها الأخيرة ، عندما هم أبناء صادوق بالقضاء النهائى على منافسيهم . وفى سنة ٦٢١ ق م كانت المملكة الشمالية

قد انتفض على زوالها منه عام ، وكان معظم سكانها قد أبعدوا الى آشور ، وكانت الجيوش الأجنبية تتجول بطلاقة عبر السامرة . أما مملكة يهوذا فلم تكن تستطيع أن تمارس أكثر من سلطة روحية على هذه البلاد . وكان من الضروري اذذاك اتخاذ اجراء يوحد الأمة . وقد ثبت أن هذا الاجراء يكمن في جمع اموال لترميم معبد سليمان الذي كان قد أهمل إهمالا يؤسف له أثناء أربعة قرون منذ انشائه . وسفر الملوك الثاني في الاصحاح ٢٢ و ٢٣ يحكي لنا القصة : « وفي السنة الثامنة عشرة للملك يوشيا أرسل الملك شافان ، الكاتب الى بيت الرب قائلا : اصعد الى حلقيا الكاهن العظيم فيحسب الفضة المدخلة الى بيت الرب التي جمعها حازمو الباب من الشعب فيدفعوها ليرميم عاملي الشغل الموكلين ببيت الرب ويدفعوها الى عاملي الشغل الذي في بيت الرب لترميم ثلم البيت ... الا أنهم لم يحاسبوا بالفضة المدفوعة لايديهم لأنهم انما عملوا بأمانة . فقال حلقيا الكاهن العظيم لشافان الكاتب : قد وجدت سفر الشريعة في بيت الرب . ومنذ حلقيا السفر لشافان فقراء . وجاء شافان الكاتب الى الملك ورد على الملك جوابا وقال : قد أفرغ عبيدك الفضة الموجودة في البيت ودفعوها الى يد عاملي الشغل وكلاء بيت الرب . وأخبر شافان الكاتب الملك قائلا : قد أعطاني حلقيا الكاهن سفرا . وقراء شافان أمام الملك . فلما سمع الملك كلام سفر الشريعة مزق ثيابه . وأمر الملك حلقيا الكاهن وأخيتام بن شافان وعكيور بن فيما وشافان الكاتب وعسايا نعيم الملك قائلا : اذهبوا اسألوا الرب لأجل ولأجل الشعب ولأجل كل يهوذا من جهة كلام هذا السفر الذي وجد لأنه عظيم هو غضب الرب الذي اشتعل علينا من أجل أن آباءنا لم يسمعونوا بالكلام هذا السفر ... »

وأمر الملك حلقيا الكاهن العظيم وكهنة الفرقة الثانية وحراس الباب بأن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل وللسامرية ولكل أجناد السماء . وهدم بيوت المايونية التي عند بيت الرب حيث كانت النساء ينسجن بيوتا للسامرية . وجاء بجميع الكهنة من مدن يهوذا ونجس المرتفعات حيث كان الكهنة يحرقون البخور ... الا أن كهنة المرتفعات لم يصنعوا الى مذبح الرب في اورشليم بل أكلوا فطيرا بين اخوتهم . ونجس توفة التي في وادي بني هنوم لكي لا يعبر أحد ابنته أو ابنته في النار لمولوك . وأباد الخيل التي أعطاهها ملوك يهوذا للشمس عند مدخل بيت الرب عند مخدع تنتملك الحضي ... ومركبات الشمس أحرقتها بالنار ... والمرتفعات التي قبالة اورشليم التي عن يمين جبل الهلاك التي بنتها سليمان ملك اسرائيل لعشتورت ... نجسها الملك ... »

والتفت يوشيا فرأى القبور التي هناك في الجبل فأرسل وأخذ العظام من القبور وأحرقها على المذبح ونجسه حسب كلام الرب الذي نادى به رجل الله الذي نادى بهذا الكلام . وقال ما هذه الصورة التي أرى . فقال له رجال المدينة : هي قبر رجل الله الذي جاء من يهوذا ونادى بهذه الأمور التي عملت على مذبح بيت ايل . فقال دعوه . لا يحركن أحد عظامه . فتركوا عظامه وعظام النبي الذي جاء من السامرة . وكذا جميع بيوت المرتفعات التي في مدن السامرة التي عملها ملوك اسرائيل للاغابة أزالها

يوشيا وعمل بها حسب جميع الأعمال التي عملها في بيت ايل . وذبح جميع كهنة المرتفعات التي هناك على المذابح وأحرق عظام الناس عليها ثم رجع الى اورشليم .

وأمر الملك جميع الشعب قائلا اجعلوا فصحا للرب الهكم كما هو مكتوب في سفر العهد هذا . انه لم يعمل مثل هذا الفصح منذ أيام القضاة الذين حكموا على اسرائيل ولا في كل أيام ملوك اسرائيل وملوك يهوذا .

دعنا نبدأ بالمؤلف . ان الأسلوب الباهت وغير الملمه والطبيعة الطولية للقصة توحي بأن هذه بقايا من يوميات كتبها حلقيا ، كبير كهنة المعبد . كما تثبت شخصية المؤلف أيضا طبيعة المعلومات المعروضة (معرفة الشوارع والسكان والعناوين) الى جانب الانحياز المميز لصاحب القصة .

أما الأحداث التي وصفت فإنها أيضا أشد ارباكا . فالملك يوشيا أرسل شفان الكاتب ليطلعن على مدى القسم الذي حدث في ترميم المعبد ، لكن الملك منعه مع ذلك من المحاسبة على المال الذي جمع لأنه يؤكد أنه يثق ضمننا في حلقيا . ويبدو أن أحدا طلب مثل هذه المحاسبة بالحاح ، لأن المؤلف شعر بضرورة النص على رفض الملك لهذه الفكرة .

والأكثر عجباً بمراحل هو رد فعل الكاهن للزيارة . ففي الإجابة التي يقدمها لكاتب الملك لا يتحدث عن ترميم المعبد لكن عن سفر كان قد اكتشفه . ويأخذ شافان السفر للملك ويقراه عليه ، ويلوم الملك نفسه لعدم اهتمامه بكلام السفر (وكيف كان يتيسر له ذلك وهو لم يكن يعلم بوجوده ؟) . وتحت تأثير هذا السفر يهتم باتباع سياسة للإصلاح الديني .

وقد سبق الإصلاح الديني - طبقا للكتب المقدسة - فترة تزيد على خمسين سنة كان الناس في أثنائها قد هجروا الإيمان . ونحن نستمد معلوماتنا عن طرق الشر التي انزلت اليها الناس من وصف الغاء الوثنية . ويبدو أن يوشيا الملك حكم لمدة ثمانين سنة في مدينة كانت فيها حتى المقابر ، التي كانت قد أنشئت بلا شك منذ أكثر من نصف قرن ، وثنية في طبيعتها ، مدينة كان الأطفال فيها يحرقون أحياء قربانا لمولوك ، وكان الكاهن الأكبر فيها يقيم الشعائر في معبد تقيم فيه خيول الشمس ، ويمارس فيه الفسق والفجور .

ويمكننا أن نرد كل هذه الأمور الى أوضاعها السليمة ، في اللحظة التي نوافق فيها على أن يوشيا لم يجد التوحيد (كما تقول الكتب المقدسة) لكنه أوجده . إذ يبدو أن آلهة أخرى بجانب يهو كانت تعبد في معبد سليمان ، وأن الكهنة الذين كانوا يخدمون الآلهة المختلفة ، وأسهموا في جمع الأموال لترميم المعبد يمكن أن يكونوا قد طالبوا بكشف حساب من حلقيا ، وبمنصيب في إدارة المعبد ترميمه . وكان لهم كل الحق في ذلك . وردا على ذلك استل حلقيا أخطر سلاح : سفرا يوصي بالغاء شعائهم . ويعلم دراس الانجيل منذ مدة طويلة أن السفر المعنى هو سفر التثنية ،

خامس أسفار التوراة وأشيعها صرامة ، وتشير كل الأدلة الى أن مراجع هذا السفر كان حلقيا بنفسه .

وكان في قبول يوشيا للسفر نهاية محتومة للعبادة شبه الوثنية في المرتفعات . فقد ذبح كهنة البسامرة في الشمال ، وأما كهنة جنوب يهوذا فقد أجبروا على الانتقال الى اورشليم . وقد وعدوا بأن يكون لهم أمين للطعام ، وأكلوا فعلا فطيرا بين اخوتهم (الملوك الثاني : ٢٥ : ٩) ، ولكنهم لم يعطوا الحق في المشاركة في العبادة . وقد نال أبناء صادوق نصرا حاسما ختموه بفصح احتفلوا به احتفالا مهيبا ، ويسجل المؤلف بانتصار : « أنه لم يعمل مثل هذا الفصح منذ أيام القضاة الذين حكموا على اسرائيل . ولا في كل أيام ملوك اسرائيل وملوك يهوذا » (الملوك الثاني - ٢٣ : ٢٢) .

٢ - سياسة كهنة اورشليم والاصطاح الاول من سفر صموئيل

(من القرن السابع الى الحادى عشر ق م)

عندما تم القضاء على الممارسة استطاع كهنة اورشليم أن يمالسوا سيطرة بغير حدود على يهوذا وقد قدر لهذه السيطرة أن تبقى لا بعد زوال يهوذا فقط ، بل أيضا بعد زوال الكهنة أنفسهم . وكانت المصلحة النهائية لهذه السيطرة هي الأمة اليهودية . وقد قدر لدكتاتوريهم الروحية أن تولد أنماطا مستقرة للحياة ، مكنت الشعب اليهودى من البقاء بعد الشتات والعبودية لألف سنة . ومن ناحية أخرى قدر للكليات الهائلة من الوصايا والنصائح التي اقاموها كسياج حول شعبهم أن تؤدي في النهاية الى تحجر ثقافتهم .

وقد امتد هذا التحجر (الذى يمكن أن نسميه اكتساب صفات الثنية ، نسبة الى السفر الذى حدد بدايته) فم اتجاهين . ففي امتداده الى الامام أحدثت جرعا في روح الأجيال المتتالية ، وفي امتداده الى الخلف عكس تيار الزمان عند التقاليد القديمة لتناسب المقتضيات الجديدة ، وحول كهنة اورشليم ، كما رأينا في مثل حركة يوشيا للإصلاح الدينى أن يولنوا الوهم بأنهم انما يحيون ولا يجددون ، وأن كل انتفاضة لهم كانت عودة الى القديم ، وأن اليهودية كانت منذ البداية على ما هي عليه الآن ، وأنها كانت دائما على هذا النحو . ويفسر ذلك تركيزهم الحماسى على تنقيح النصوص القديمة .

ولا يسعنا الا أن نبلى اعجابنا بما أنجزوه ، لقد حافظوا لديرتهم على ذخيرة لا يمكن تقدير قيمتها . لكننا أيضا لا يسعنا الا أن نأسف لزوال النصوص الأصلية . ان التحكم الذى مارسوه كان استبداديا ، كما كان التحصيل يتم بدقة متزمته . ولذا فان الاساطير التي انجذرت اليها أصابها التشويه . وليس من باب المصادفة أن رائمة الانجيل هو « التكوين » ، فان شيعتها الوقور حماها من التجديدات الفضولية لأصحاب الثنية . وليس من المصادفة كذلك أن الرائمة الثانية في الترتيب هي « المذكرات » التي تختم سفرى صموئيل ، وهي مثال لرجل غير مقيد بأهداف

تعليمية ، ومؤلف لشكسبير أنجيلي الذي اذا كان يؤمن بيهو على الإطلاق فبالأكيد ليس بيهو وصفات الطهى ، لكن بيهو الذى يعبر عن نفسه فى الرعد والجلاميد المنحدرة على جبل صيير .

ان الأجزاء الأربعة لهذا البحث تظهر نواحي التمازج بين العقليتين : عقلية التوحيد وعقلية ما قبل التوحيد . ويبحث الجزآن الأولان فى الأولى ، التي وجلت استمرارها فى اليهودية فيما بعد ، والجزآن الأخيران يصفان الثانية - التي تعبّر عنها « المذكرات » التي أشرنا اليها سابقا . وممثل التوحيد هو المخرض على اصلاح بوشيا ، وهو حلقي ، وممثل ما قبل التوحيد هو معلم سليسان وهو ناثن الذى اعتبرته الأجيال التالية نبيا . وبينما تقوم بوصف كل منهما سنناقش أيضا الطريقة التي بها عدلوا التاريخ ليناسب الموقف الراهن .

ان بداية السفر الأول لصموئيل تظهر فيه بوضوح آثار مراجعة أصحاب التثنية . ومسرح الأحداث كان فى شيلوه ، وهم مدينة استقر فيها التابوت فى ذلك الوقت . أى فى القرن الحادى عشر قبل الميلاد . والقضية الرئيسية هى الخصومة بين حزبي الكهنة الآثنين والفضلاء . والحزب الأول يمثل على وابنائه . وهم حراس التابوت موضع تقديس الأمة كلها ، والثانى يمثل صموئيل الذى يأخذ المنصب منهم بسبب ضرورهم .

ومؤلف هذا الجزء كان كاتبا خبيرا ، فقد حرص على أن يتمشى ما كتبه مع الحقائق التاريخية الثابتة . وسفر صموئيل يسبقه سفر القضاة ، وهو مؤلف مكتوب بروح مختلفة عن ذلك تماما . ففي سفر القضاة لا تتركز الأحداث حول تابوت العهد ، الذى يندر ذكره تماما . ويهو غير موجود فى التابوت ، ولكن على جبل صير ، والقضاة ليسوا كهنة لكنهم قادة حرب . أما سفر صموئيل فهو على عكس ذلك مؤلف لاهونى . فالسلطة تأتى من عند الله ، وحارس التابوت هو خليفة الله فى الأرض ، وهو الذى ينقل السلطة الى الملوك .

وليس هناك علاقة بين سفر القضاة وسفر صموئيل ، وكل منهما يمثل وجهة نظر مختلفة عن الأخرى . ولوصل الاثنى كان من الضروري اللجوء الى حيلة تبرهن على براعة المؤلف الأدبية . ان المقدمة تصف على وابنيه بأنهم كهنة فحسب . على يصل الى الله ، وابنائه - كما يليق بعبيد الله المتواضعين - ينقضان بشراسة على شرائح اللحم المقدمة فى القرابين . ونحن لا نعرف أن على كان قاضيا لاسرائيل أربعين سنة . الا من النقش الموجود على قبره (صموئيل الأول ٤ : ١٨) . كما أن ولديه لم يخرجوا بتابوت العهد الى ميدان القتال (كما يليق بالمحاربين الصادقين) - بالرغم من حقارتهم البالغة - الا فى اللحظة الأخيرة تماما . وعلى ذلك فان هاتين الشخصيتين تتحولان فجأة من الكهنتون الى القضاة ، وهو استطراد كان ضروريا لبناء جسر بين السفرين .

.. ان كاتب القسم الأول من سفر صموئيل الأول كان كاهنا . وفي رايه ان التابوت كان مركز النقل في الدنيا . وعن « مغامرات التابوت العجيبة » يقدم وصفا تفصيليا : كيف أخذته الفلسطينيين الذين ضربوا بمرض البواسير في مخرجهم ، وكيف أعاد الفلسطينيين التابوت مصحوبا بهدايا ثمينة ، وبمناذج ذهبية لبواسيرهم ، وكيف وضعوا التابوت على عربة تجرها بقرتان حلوان ، وتركاهما تسيران دون توجيه . وكيف ان البقرتين اتجهتا مباشرة الى الحدود ، وكيف نقل داود التابوت الى اورشليم في موكب رسمي ، وهو يرقص ويلهو أمامه . وفي عيني المؤلف كانت فضيلة داود الأولى هي اخلاصه للتابوت . هذا الى ان المؤلف نفسه كان يؤمن بالقوة الخارقة للتابوت ، ويؤمن بأوّه ليس هناك علاج للعقم أحسن من التسبب بوهب الابن المأمول لخدمة التابوت . وقد فعلت حنة ذلك ، وأنعم عليها يهوياقيم أصبح فيما بعد هو النبي صموئيل .

وكان للمؤلف علم عميق بالعقيدة ، وكان على الأخص على دراية تامة بطقوس كهنة المرتفعات . ولاحظ كيف أنهم كانوا يظلون عيونهم بأيديهم ويحملون في ثراب الطرقات بصبر نافذ بحثا عن الحجاج . ولا غرابة في ذلك ، فقد كان من حقهم أخذ جزء من اللحم المضحي للآلهة ، ومن حقهم مضاجعة نساء الحجيج . وفي السفر الأول من صموئيل كان ابنا عالي يخطفان شرائح اللحم من القدور أثناء غليانها ، وكانا يضيضان مع النساء القادمات الى شيلوه . وكان من أنواع علاج العقم الذي تلجأ اليه النساء في الحج قضاء ليلة في الخيمة حيث يمكن أن يظهر لهن الرب متنكرا فيهم صورة كاهنه .

وفاتحة سفر صموئيل الأول تنقل الى الماضي السحيق حجج أبناء صادوق ضد كهنة المرتفعات . وتبدو هذه الحقيقة بوضوح في نبوة « رجل الله » الذي أتى الى عالي ليخبره بأصلادئ التي سوف تقع على رأس بنيّه . فالنصب سيزول عن بيت عالي ، وسيختار الرب كاهنا ويبنى له بيتا ثابتا حيث يمكن فيه أن « يسير أمام الملك » . وستأتي ذرية عالي الى هذا الكاهن لتستجديه خبزا وفضة واحدى وظائف الكهنة (صموئيل الأول ٥ : ٢٧ - ٢٦) . ونجد هنا إشارة ثلاثية : الى النبي صموئيل الذي قدر له أن يخلّف ابنيّه عالي ، وإلى صادوق أول كبير لكهنة معبد سليمان ، الذي عاش بعد ذلك مئة عام ، وإلى حلقيّا الذي (بعد الإصلاح الديني ليوشيا بعد ذلك بخمسة سنة) استجدها الكهنة المطرودون مالا وخبزا وعملا . وهنا نجد مثلا للنبوة الكاذبة - أو « النبوة حسب مقتضيات الأحداث » - التي تهدف الى اضعاف الشرعية على السياسة القائمة .

وهناك أدلة كافية ، مع ذلك ، على أن القصة الأصلية لم تعترف بصراع عالي مع صموئيل ، وأن صموئيل كان في الواقع مقحما على القصة . وكان يجب أن يدعى ابن حنة في الحقيقة « شاول » لا « صموئيل » . والانجيل يشتق أسماء الأطفال من كلمات الأمهات قبل الولادة . والكلمة التي ظهرت على شفتم حنة باستمرار كانت هي كلمة « شاول » (ومعناها : يسأل) . وابنها اذن « شاول » أي الذي طلب أو « سئل » . والرواية القائلة بأن الكاهنين « كانا يضطجعان مع النساء المتجمعات عند

باب خيمة الاجتماع • (صموئيل الأول ٢ : ٢٢) يمكن أن تثبت أنها حلقة في سلسلة الأحداث الأصلية • ويفسر هذا أيضا لماذا توضع الكتب المقدسة الولدين دون أبيهما في بؤرة الأحداث أول الأمر • اننا نقرأ في صموئيل الأول ١ : ٣ « وكان هناك ابنا عالي حفي وفينحاس كاهنا الرب » •

ومما يثبت أيضا أن صموئيل قد أقحم فجر تاريخ لاحق أن هناك أجزاء يبدو فيها أن سيرته هي نسخة طبق الأصل من سيرة عالي • فهو أيضا كان له ابتان أساءا استغلالا وظيفتهما (صموئيل الأول ٨ : ٢ ، ٣) • وهو أيضا عجز عن العثور على وريث كفؤ في أسرته ، ولذا فقد اضطر للبحث عن خلف في مكان آخر • وحتى الاسم يبدو زائفا • ان « صموئيل » معناها « اسم ايل » ، وهو اسم تعليمي بدرجة تبعده عن الواقعية • وفوق ذلك تم اختياره بشأسلوب يجعله أيضا مشتقا من كلمة « ساول » التي كانت تكررنا حنة •

وهناك أدلة كثيرة تجعلنا نفترض أن مؤلف القرن السابع ق م كان قد اضاف شخصية صموئيل للقصة الأصلية لكيما ينقل الصراع المعاصر الى الماضي البعيد ، ولكم يفهم فيه النزاع القائم آنذاك بين حزبي الكهنة •

٣ - ثلاثة أبناء من الزوجات المكروهات

والابن غير الشرعي المحبوب

(القرن العاشر ق م)

ان خاتمة سفرى صموئيل والاصحاح الأول من سفرى الملوك هما بلا شك من عمل مؤلف واحد • انهما في الواقع قصة شاهد عيان للأحداث من جانب مؤلف يقول عنه ادوارد مير : « يكشف عن دراية عميقة بما حدث في البلاط الملكي أثناء حكم داود ، ولا شك أنه كان على صلة وثيقة به » • والبناء اللغوي يلفت النظر لوحدة موضوعه • انه يتحدث عن الصراع بين أبناء داود الأربعة على ولاية العرش : ابشالوم ضد أمنون ، وسليمان ضد أدونيا • والصراع له خلفية تاريخية • وهى حب الملك داود لزوجته الأثيرة يوشاببع التي كانت زوجة لأوريا الحثي (١) •

وقدر لسليمان - وهو ثمرة أقوى عاطفة في حياة داود - أن يخلف على العرش • ولو أن توليه شؤون الملك كان غير مشروع • كان سليمان واحدا من أصغر الأبناء - كان العاشر - وما دام اخوته الكبار على قيد الحياة فلم يكن من حقه وراثة العرش • وكان أدونيا كما نعلم حيا • وكان القانون ينص بوضوح على أن الأبناء الأصغر سنا للزوجات المفضلات لا يجوز أن يعاملوا بمحابة • وكان الأساس الوحيد لادعاء

(١) ديج. كاتير الثوراة على الصفاق بهم لا اصل لها للنبين داود وسليمان عليها السلام وهى تهم بشدة لا يمثل أن نلصق برسل الله للصومين من الخطايا للرجح •

سليمان الحق في العرش هو وعد داود لزوجته الأثيرة بأن يجعل سليمان خليفته
في الملك .

ولنبدأ بمؤلف « المذكرات » ، الذي طرحت فروض كثيرة حول شخصيته .
حاول البعض أن يروا فيه احيماز بن صادوق ، وآخرون كبير الكهنة أبيانار الذي
عزله سليمان لمناصرتة لأدونيا . يقول ادوارد مير عن المؤلف : « انه يطل على الأحداث
بموضوعية باردة ، بل بسخرية متعالية » . والمسمى الدينية من أى لون ، وأى فكرة
عن الرعاية الإلهية الخارقة للطبيعة ، كل هذا غريب تماما عن تفكيره . انه يعرض
الأحداث بموضوعية بشاهد العيان . وتنبثق المجازاة من تطور الأحداث . ويبدو
مما سبق أن الراوى لا يمكن أن يكون كاهنا ، إذ أنه علماني تماما في نظرتة .

كما أنه يرسم شخصياته بغير خداع ، وبتهكم ، وبأسلوب حديث . ولناخذ داود
- وقد اعتبر فيما بعد نموذجا للملوك - كمثال . ففي أثناء غيبة أوريا ، الذي كان
بعيدا يحارب في الجبهة ، أخذ داود زوجته الى قصره . وعندما علم أنها حامل استنعى
زوجها لينقي عن نفسه الجريمة . وبعد سماع تقريره عن الجبهة أمره داود أن ينهي
الى بيته « ليغسل قدميه » . لكن أوريا لم يكن متعجلا غسل قدميه ، وكان يفضل
النوم على باب قصر الملك من أن ينام بجوار زوجته . وعندئذ استدعاه الملك ، ورجاه
وقدم له الهدايا ، واسكره . كل ذلك بغير جدوى . وأجاب أوريا : « ان خدام سيدي
يسكرون في الميدان الفضاء ، فهل يصح إذن أن أدخل الى بيتهم لآكل وأشرب واضطجع
مع زوجتي ؟ لن أفعل ذلك » (صموئيل الثاني ١٠ : ١١) . فاقنع الملك عن محاولاته
وارسله الى الجبهة ومعه خطاب يوصي فيه يوبأ بالتقضاء على أوريا . وفي حديثه الأخير
تذكر داود لكل عفو كان قد أصدره في حياته . وكان على خليفته سليمان أن يتصرف
مع الخصوم الذين اضطروا الى الصفع عنهم لسبب أو لآخر . ومع ذلك فإن داود بكى
عند سماعه نبأ هزيمة أبشالوم بدلا من أن يفرح بانتصاره هو على الابن الذي فقدته .
هل هو شرير أم بطل ؟ لا فائدة فم السؤال لأن كاتب المذكرات لا يقوم ، انه فقط
يسجل الأحداث كما تمت . وهو باستثناء واحد فقط لا يربط بين «الذنب والعقاب» .
وقد سببت مذكراته كثيرا من الحرج لمؤلفي التثنية فيما بعد ، فحذفوها من قائمة
أسفار الانجيل ، ثم أعادوها . « ان القصة كانت تتحدث عن أمور متطرفة تظهر داود
- البطل القومي - في صورة غير مشرفة » كما يقول باد ، وهو باحث أعاد صياغة
تاريخ هذا المؤلف الناقص بدرجة عالية من الاحتمال . وليس من المستغرب على الإطلاق
أن لا يتقبل القوم مثل هذه الرائعة بنوع خاص وقد خلت تماما من الانحياز . لكن من
المستغرب حقا أنهم أعادوها مرة ثانية .

ويمكن تحليل ذلك بأنها تشتمل على جزء يختلف عن بقية « المذكرات » ، وهو
الجزء الذي يشكل الاستثناء المشار اليه آنفا . ان الاصحاح ١٢ من سفر صموئيل الثاني
(حيث توجد) يتكون من قسمين ، هدف القسم الأول (١ : ١٥) هو إثبات
أن الكوارث التي حلت على بيت داود كانت قصاصا للمعضية التي ارتكبتها مع يوشابح

ونجاء الى الملك « رجل الله » ، وكان هو النبيم ناثان فى هذه المرة ، فأعلن أن داود سيعاقب على معصيته . انه أخذ زوجة أوريا سرا ، لكن زوجاته سيؤخذن منه أمام عيون الشعب ، وسيقتل أبنائهم بعضهم بعضا فى الممارك ، وسيموت ابن يوشايح . لكن النبي رق لأول عبارات الندم التى تفوه بها داود ، وتنبأ له بالغفران .

والواقع أن ناثان كان معلم سليمان . وفى صراع سليمان مع ادونيا كان أوفى نصير لتلميذه . وكان ناثان هو الذى اقترح يوشايح بان تخبر الملك الشيخ بنبا اعتصاب ادونيا لتتاج وأن تجعله على اختيار سليمان خليفه له : وبعد ذلك ببره قصيرة دخل ناثان على الملك ليؤكد رأيه ، وفى العصور التالية أعطى لقبه « نبي » ، مما يفسر الدور المتسبب اليه فى الفقرات الغامضة التى سبقت مناقشتها .

ومن المربك كذلك - ولو لأسباب أخرى - ما جاء فى القسم التالى من الاصحاح ر ٥ : ١٥ ب - ٢٥) عن موت الطفل غير الشرعى ليوشايح . ان يهوا على لسان « رجل الله » وعد بأن يعوض داود . وغعلا عند موت أوريا وزواج داود من يوشايح - قدر لابن شرعى (هو سليمان) أن يولد ومن وجهة نظر البناء الدرامى فان وصف موت الطفل الأول - ولو أنه عمل رائع من الناحية الأدبية - غير سرورى بالمرة . ان الانجيل لم يعدنا مناظر من حياة الأطفال ، ولذا لا شك أن هناك هدفا آخر لاقحام هذه الرواية فيجوز أنه يريد من هذا أن يشير الى أن الطفل الذى مات لم يمت حقيقة وأنه هو فى الحقيقة هو « سليمان » .

لكن هل كان من المناسب اتهام سليمان الجالس على العرش أنه كان ابنا غير شرعى ؟ لقد كان من مصلحة الدولة ازالة الشكوك حول هذه النقطة ؟ ولذا كان المؤلف يقول ان الطفل كان قد مات ، وان سليمان ولد بعد أن أصبح الارتباط بين داود ويوشايح شرعيا . وذلك يفسر الحقيقة المحيرة ، وهى أن ناثان أعطى سليمان اسما ثانيا ، اذ لقبه « يديديا » ، أى « حبيب يهوا » وهذا اللقب المجازى كان يقصد به تجويل شرور السحر الذى يمكن للفضيحة العامة أن تصيب به طفل الخطيئة . ان عادة اعطاء الطفل المسحور اسما ثانيا لتضليل الجبن ما زالت تمارس عند اليهود حتى يومنا هذا .

وعلى ذلك فان مؤلف « المذكرات » لا يمكن أن يكون أحيماز ولا عدو سليمان ابياثار ، لكن انسانا شديد الوفاء له ، معلمه ناثان . ونستطيع دون تجاوز أن نذكر أن « اخيار الأيام » التى كتبت بعد ذلك بمدة طويلة ، تتحدث عنه على أنه مؤلف « تاريخ داود » ، وهو مؤلف ضاع ، ومن المحتمل أن « المذكرات » هى البقية الباقية منه . عاش هذا الكاتب فى القرن العاشر ق . م . فى وقت نشط فيه أيضا (حسب ادعاء علماء الانجيل) واحد من أتباع يهوا غير معروف الاسم . لقد كان هذا هو الذى « وضع أسس القصص الرئيسية فى سفر التكوين ، بما فيها قصة رثيفة ويوسف ، الى جانب قصص أخرى ، على أساس ذخيرة الأساطير الشعبية » . ولما كان من المستبعد أن يعبر مؤلفان على درجة واحدة من العبقرية فى عصر واحد فان ذلك يغزى المرء

بالاعتقاد بأنهما شخص واحد • وتزداد قوة هذا الاغراء لأن عددا من قصص التكوين تبدو وكأنها تحوير أسطوري لنوع المشاهدات المباشرة التي كان يمكن أن يقوم بها المؤلف في بلاط داود • ولنحاول الآن أن نرى الى أى حد يؤيد الواقع هذا الاغراء •

٤ - سياسات بلاط داود وسفر التكوين

(من القرن ١٠ الى القرن ١٦ ق م)

ان قصص التكوين لا تمثل انطلاقة للتخيال ، انها تمكس المحصلة الاجمالية للامام بأمور الدنيا ، كما أنها ذات طابع مميز • ان المؤلف القديم يملأ شجرة الانساب بكل ما يعرفه عن علم السلالات البشرية وعن نفسية الشعوب المجاورة وغيرها • ولما كان هناك ثلاث مجموعات لغوية في حدود خبرته ، وهي السامية والياقثية والحامية ، فان الحبر نوح يجعل له ثلاثة أبناء سام ويافت وحام • ولما كانت الجماعات الاسماعيلية بالاختلاط مع المصريين تعسكر في سيناء فان اسماعيل عندهما طرح في البرية (١) يتزوج من امرأة مصرية ، وحيث أن اسرائيل انقسمت الى اثنتي عشرة قبيلة فان الحبر يعقوب (اسرائيل) يجب أن يكون له بالضرورة اثنا عشر ولدا ، وهكذا •

ان الاثنتي عشرة سيرة ذات طابع أنثوجرافي • انها في الواقع تواريخ اثنتي عشرة مجموعة منفصلة • ولذا فان قصة لعنة يعقوب لراوبين وشمعون ولاوى ، وهم الأبناء الأول المولودون من ليئة المكروهة ، لأعمالهم الشريرة ، هي فيم الواقع تاريخ القبائل الثلاث • وهم معتبرون الأكبر سنا لأنهم كانوا قد استقروا في أرض كنعان قبل الآخرين • وكان الموجود منهم عند كتابة التكوين مجرد شرائط متفرقة ، ولذا كان من الممكن القول بأنهم فعلا كانوا ملعونين •

كانت أقوى قبيلتين في أيام داود هما قبيلة يهوذا وقبيلة يوسف : الأولى كانت متفوقة في الجنوب ، والثانية في الشمال • وطوال حياته كان داود مشغولا في صراعه مع الميول الانفصالية لقبائل الشمال العشر ، التي كانت أقواها قبيلة بني أفرايم • وكان هدف داود من نقل العاصمة من الجنوب الى اورشليم ذات الموقع المتوسط هو تماسك الدولة التي كان وجودها مهددا بالميل نحو التفكك • وينعكس هذا الموقف في تصوير المؤلف لمنظر يعقوب (اسرائيل) على فراش الموت • فبعد أن لمن اسرائيل الأبناء الثلاثة الكبار أخذ يمجّد في عظمة مستقبل يهوذا ويوسف • ولما كان يهوذا هو الابن البكر ، ولما كان يوسف أحب الأبناء الى قلبه ، فقد قسم يعقوب حق البكورية بين الاثنين بالتساوى •

وكان قصد المؤلف الالتزام بسياسة العرش واسترضاء قبائل الشمال عندما

(١) ان القرآن الكريم ينص على أن ابراهيم ترك ابنه اسماعيل وأمه عند البيت الحرام (رب اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ، ربنا ليقيموا الصلاة ، فاجعل أئمة من الناس تهوى اليهم) المراجع •

أكد أن يعقوب في وصيته الأخيرة ساوى يوسف بيهودا ، أو الشمال بالجنوب . وكان يحز في نفس قبائل الشمال أن داود (المولود في بيت لحم ، في أرض يهودا ، وكان بهذا ممثلا للجنوب) كان قد عزل شاول ابن الشمال . « ليس لنا نصيب في داود » (صموئيل الثاني ، ٢٠ : ١) هكذا قال أبناء بنيامين ، أقرباء الملك المخلوع شاول ، ودفاعا عن مصالح داود ابتدع المؤلف سلسلة نسب خرافية أصبح داود بموجبها - ولو أنه مولود في بيت لحم يهودا - افراني الأصل . وبذا فإن الجنوب والشمال توحدوا في شخصه .

إن فكرة الخروج على مبدأ حق البكورية (وهو حق له أهمية جوهرية في ولاية الملك) تتكرر باصرار عجيب في سفر التكوين . فإن إبراهيم يخالف هذا القانون عندما أقصى عنه اسماعيل لمصلحة ابنه الأصغر اسحق ، واسحق يعطى حق عيسو ليعقوب ، وأخيرا فإن يعقوب يقسم يوسف على أخوته . ومثل يوسف كان سليمان هو الابن الأصغر من زوجة معشوقه . وهو أيضا يقدم على حساب أخوته الثلاثة الأكبر سنا - بغير التزام بالقانون - حتى يكون التشابه في الحالين كاملا . فكما أن راوبين وشمعون ولاوي كانوا قد جلبوا على رؤسهم لعنة أبيهم وبذا أفسحوا الطريق ليوسف ، فهكذا كان على أمنون وبشالوم وأدونيا أن يخلوا الطريق لسليمان ابن يوشاب .

إن أوجه الشبه أكثر من أن تنسب لمحض الاتفاق . فعند كتابة سفر التكوين يبدو أن المؤلف راعى ما شاهده من أحداث . ويبدو أنه من المرجح جدا أن سبب ذكر مخالفة حق البكورية بهذا الاصرار المرضي هو الإشارة إلى أنه لما كان الآباء الأخبار قد أطلقوا العنان لتحيزاتهم الشخصية فإن ذلك يغطي المعاصرين كل الحق في هذا . والعامل الحاسم في الحالات الاستثنائية ، مثل اختيار قائد الشعب ، لا يصح أن يكون هو المصادفة المادية ، لكن الاختيار المبني على الارشاد الإلهي . فلم تكن البكورية ، بل الصفات الروحية ، التي كان يمثلها في هذه الحالة سليمان تلميذ المؤلف ، هي التي قدمت له دور الحاكم .

خاتمة : الأدب والالاهية

(القرن العشرون الميلادي إلى ما لا نهاية)

مع الإيمان « بالأولام » ، الإله الواحد المتصف بالخلود وكنية الوجود (كلمة « أولام » العبرية تعني الكون والخلود) ، انبثقت فكرة جديدة قدر لمعانها أن يبلغ أهمية حاسمة ، وأن يعتمد إلى ما بعد حدود الدين وهو الالاهية . ولم تكن الكلمة مألوفة للقدماء (فلم يكن يعرفها أرسطو) ، ولم تكن مألوفة في العصور الوسطى . وقد لمعانها ، مع ما يتضمنه من متناقضات ، أن يظهر بالكامل في العصور الحديثة .

نشأ المصطلح في الإنجيل ، فهو لا نهائي ، أو بعبارة أصح « أصبح » ، لانهايا ، لا بالمعنى المادي فقط ، بل أيضا بالمعنى الأخلاقي . « أصبح » لأنه لم يظهر لأول وهلة ككائن كامل واري ، لكنه صار كاملا وأزليا بعملية تدريجية . فالمراسل الأولى تصف يهوا بأنه روح لا يمكن التنبؤ به . لكن الأنبياء هم الذين البسوه صفات القدرة على كل.

شيء ، والعلم بكل شيء ، والفضيلة بلا حدود . ولو حدث أن الـبس هذه الصفات في وقت مبكر عن ذلك لغمرت عظمتها كل القصص وزينت كل جاذب . وعلمه الكلي يلقي حرية الإرادة عند الإنسان ، وقدرته الكلية تلقي كل تصرف (لو كان فعلا كـل القدرة لما خرج الأيوآن الأولان من جنة عدن ، ولما ابتدأ التاريخ بالمرآة) . وفضيلته غير المحدودة تجب وجود الشر . والصلة بين لانهاية الله وطبيعة الإنسان المحدودة باللغة الصعوبة .

كيف يمكن أن يكون الشر ممكنا (وهو شرط ضروري لكل تصرف) في عالم يحكمه كائن كامل ؟ والسؤال وارد في الانجيل من قصة الخطيئة الى سفر أيوب . ونحن سكان عالم كان يدعى الكمال يوما نعلم ذلك جيدا . ولما كان الشر لا يمكن أن يصدر عن سلطة منزهة فلا شك أنه من عمل قوة خارجية أو تحرير داخل .

ان دور هذه القوة في اليهودية البدائية كان يقوم به عباد الأصنام الأجنبية : بـلعام ومولوك . ان مؤلفي الانجيل القدامى لم يكونوا ينكرون وجود هذه الآلهة . لقد كانت شيئا « مقبىا » بالنسبة لهم ، لكنها حقيقية . ولم يكن الأمر اذ ذاك وحدانية ، بل عبادة اله واحد دون انكار وجود غيره . ومن بين الآلهة كان يهوا هذا هو الوحيد الجدير بالعبادة . وقصة الخطيئة الأولى لم تكن ذات صفة توحيدية متكاملة . فلم يكن يهوا الإله الواحد ، والحية ليست الشيطان بعد ، بل كائن مستقل عن الله .

اذ ان الشيطان ، الذي ما كان ليظهر الا مع نشأة عقيدة للوحدانية مكتملة منطقيا ، يقف من الله موقف التابع المتمرد ، كما يقال . ولدنيا لفظ يناسبه تماما في لفظة السياسة هو لفظ « مثير الفتن » . فهو يحرض المواطنين على الائم وهم يعيشون في ظل حكومة مستبدة لكيما يجرب ولاهم . هل يعمل (الشيطان) بأمر يهوا أم بمجرد رضاه ؟ ان أصحاب التثنية المتأخرين لم يكن في وسعهم أن يسلموا بأن يهوا هو الذي كان يجرب الإنسان لقد تهيؤوا ذلك . أما « عابد الإله الواحد » (من بين آلهة أخرى) في سفر صموئيل الأقدم بكثير في وسعه أن يفعل ذلك . اننا نقرأ في صموئيل الثاني (١ : ٢٤) أن يهوا — وقد حنى غضبه على إسرائيل — كان قد حرض داود على ارتكاب الائم ، اثم احصاء إسرائيل ويهوذا . لكنه لما أطاع عاقبه الرب بقسوة .

ومع ذلك ففي سفر أيوب ، الذي كتب بعد ذلك بقرنين ، الذي يدخل الإنسان في التجربة برضا الرب هو الشيطان لا يهوا . فقد أراد الشيطان أن يثبت لله أنه لا يمكن أن يثق في بشر ، ولا حتى في أيوب « الكامل المستقيم » . ومع ادراك الشيطان لكلية علم يهوا ، كيف أمكنه أن يتحداه ؟ ومع ادراكه لكلية قوته كيف أمكنه أن يتمرد على الرب ؟ الحقيقة هي أن الشيطان مخلوق غير منطقي ، فإرادته لا تتمشي مع معرفته . ومن هذه الناحية يعتبر سلفا للتناقض الذي يمزق النفس البشرية ، سلفا لشخصيات كيريلوف ولافكادورس .

لقد اقتينا هنا نظرة متعجلة نوعا ما على المشاكل التي تنشأ في العقل البشري بسبب كلية علم وقدره وفضيلة الكائن اللانهائي (أي بسبب الجانب الأخلاقي فيه) .

ولا يقل الحسالة عن ذلك لانهايتها المادية ، وعلى الأخص لانهايتها الزمنية . ورغبة في اكتسابنا مخلوقة تشبهها بالكائن المستهدف لابد للوحدانية من أن تقوم أسلوب للمعالجة التاريخية ، ووجود الرغبة في ارساء الوحدانية على أنها الدين الرئيسي ، يتضح من مضمونها . فهدف كل التعديلات التي ناقشناها كان اثبات هذا المعنى .

لكن ألا يناقض الواقع تأكيدنا ؟ ففي اليهودية الأولى ظهر الله على الأرض مرة بعد أخرى ، وفي المسيحية (وحي وليدة اليهودية) بلغ به الأمر أن نزل بنفسه الى الأرض في سنة معلومة (١) . لقد قلنا أن وصل الخلود بالزمن ، والله بالانسان ، أمر شاق ، لكننا لم نقل أنه مستحيل . وتقديرا من المسيحية لهذه المشكلة أوفيت لهذا الفرض كأننا خالصا وحسب طبيعته مزدوجة ، الهية وبشرية . وفي الكتاب المقدس كان هذا الاتصال ممكنا مادام يهوا كان أحد آلهة متعددة ، حتى لو كان أجدر بالاحترام من الآلهة الأخرى ، لكن لما أصبح شرمديا ودعى « السلام » ، امتنع يهوا عن الظهور بنفسه . ويُقرر سفر صموئيل الأول (١ : ٣) « وكانت كلمة الرب عزيزة لي تلك الأيام » لم تكن رؤيا كثيرا . فهو يرى في الأجسام أو يسمع مع صوت الضمير . أما ما سبق من وحي فهو الآن منسوخ بحكم التقاليد . ولهذا الفرض سن أصحلي التثنية (لأضفاء المشروعية) سلسلة من التبريك والمسخ بالزيت ابتداء من ابراهيم وانتهاء بمصرهم . كان طابعها التوالى . وانقطعت في حالة واحدة ، هي حالة موسى .

فموسى لم يزل بركة ولا مسح بالزيت . ورؤياه فريدة . في نوعها . فقد ظهر له يهوا . من الجدي في العليقة المحترقة وجد له العهد ، الذي كان قد أعطاه مرارا للآباء الأولين . بل إن الله استحسن أن يقدم نفسه كما هو معتاد في أي لقاء أول : « فقال موسى له ها أنا آتى الى بني اسرائيل وأقول لهم إله آبائكم أرسلني اليكم . فإذا قالوا لي ما أسئله أقول لهم ؟ فقال الله لموسى « أهيه الذي أهيه » (أنا من أنا) . وقال « هكذا تقول لبني اسرائيل : أهيه أرسلني اليكم » (خروج : ٣ : ١٣ ، ١٤) .

وتشهد وقائع أخرى بأن هذه كانت البداية المطلقة . ففي وقت هذا اللقاء كان يهوا لا يزال الروح القديمة التي هاجمت موسى ليلا عندما مضى موسى الى بني اسرائيل امتثالاً لأوامرها (خروج : ٤ : ٢٤ ، ٢٥) . وعهد الحتان الذي قطعه الله مع ابراهيم بدا كأنه لم يصد ملزما ، إذ أن صفورة ، زوجة موسى ، جددته عندما خنت ابنها لكي تنقذ زوجها وتلقى بالفرل عند قدمي الروح .

ويبدو أن كل ذلك يدل على أن ظهور الله في العليقة المحترقة سبقت مرات الظهور الأخرى وأن تاريخ الآباء الأول قد امتد الى الحلف من هذا الحادث بتكرار هذا النمط الثلاثي : الظهور ، العهد ، الوعد بالأرض . ويفسر هذا أيضا لماذا سمي الدين بالدين الموسوي في ضوء الصيغ المتأخرة ان المؤسس الحقيقي لم يكن ابراهيم بل موسى .

(١) هذا يناقض ما ذهب اليه الكتاب للقدس الثالث « القرآن الكريم » فموسى عليه السلام لم ير الله . كما ان فيني عليه السلام في نظر الاسلام ليس إلا عبدا ومولا . للمراجع .

ان وصف الاحتراق التلقائي للعليقة به ما يشير الى أنها تجربة رائدة . ان الراعى المينديانى (موسى) ربما كان قد شعر بذلك الاحساس الروحاني الذي يحسه من يشاهد تأثير أشعة الشمس ، كما نفعل نحن عندما نتجابه قوى الطبيعة الخلاقة ، الطبيعة المثمرة .

ان أسلوب الانجيل في تكرار هذا الموضوع في زمن سابق بدأ - حسب افتراضنا - في تجربة موسى ، التيم قد تكون الأولى ، ولكنها ليست بأى حال الخبرة الوحيدة التي قدر لها أن تتكرر . ان هذه الدراسة - كما نذكر - بدأت بقصة الملك يوشيا الذي بعث الايدان بالاله الواحدة بالقوة . ومع ذلك فاذا ما أمعنا النظر اكتشفنا أنه لم يكن الوحيد في هذا المجال . ان قصته هي الأولى ، لكنها مع ذلك ليست فريدة . ان هذا الموضوع قد أرجع أيضا الى الحلف في أزمنة التاريخ . اذ نجد قصة مشابهة في سفر اخبار الأيام الأحدث منها (اخبار الأيام الثاني : ٢٩) بخصوص جد يوشيا الأكبر الملك حزقيا الذي حطم الأصنام مثل يوشيا وأزال قدسية المرتفعات .

وعلى ذلك فان ظهور الكائن اللامتناهي في عمل أدبي يشوه ترتيب الأحداث ، فيؤدى بها الى أن تتكرر وأن تدفع نحو الحلف في التاريخ . ومن زمن يتحرك فمع خط مستقيم ندخل هنا الى زمن يتحرك في دائرة ، الى العودة الأبدية التكرار . ان تصدد الصيغ التي تظهر فيها موضوعات الانجيل هي نتيجة هذا المفهوم ، فبالرغم من أن زمن الكتاب المقدس يتحرك في اتجاه واحد فان له أيضا خواص دورية .

ان الاتجاه نفسه يمكن ملاحظته في الفن الأوروبي منذ جابته مهمة التعبير عن اللانهاية ، أى منذ بدأت الرومانسية . والواقعة الموهمة بالتناقض هي أن ذلك حدث بالضبط عندما تحررت الثقافة نهائيا من قيود الدين . ولو أن الدين أيضا يثير مسألة اللانهاية ، فهناك تسليم هنا يتمثل في أن ما يعطيه الدين في شكل عقيدة يظهر في الفن في صورة احتمال كامن . والفنان المتحرر وهو الذى لا يعمل تحت ضغط أى انسان . بل يشعر بمطلق الحرية في اختيار أى موضوع ، يجابه إمكانيات لامتناهية .

والفن الحديث يجابه موضوعا أكبر من أن يحد ، واسمه ليس « العلام » ، ولكن اللانهاية الكامنة . ان ما تم في الانجيل نتيجة عملية استغرقت قرونا أصبح الآن اسلوبا يطبق عن وعي . وبهذا نكون قد درنا دورة كاملة . ان عجلة التاريخ قد دارت ، وكما كان الحال في أولها كذلك هو الآن ، تقف الثقافة الأوروبية وجها لوجه مع اللانهاية .

محتويات

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي	العدد وتاريخه
- المعايير الأنثروبولوجية لفهوم التقدم بقلم ثيودور بابادوبولوس	Anthropological Criteria for a Notion of Progress by Theodore Papadopoulos	العدد : ٩١ خريف ١٩٧٥
- فن في العمق بقلم - تادوز كوزان	Art « En Abyme » by Tadeuzy Kouzan	العدد : ٩٦ شتاء ١٩٧٦
- صوب نظرية لدينامية تاريخية بقلم : جورج ف. و. ينج	Towards a Theory of Historical Dynamics by George F.W. Young	العدد : ٩٤ صيف ١٩٧٦
- قراءة الكتاب المقدس من آخره الى أوله بقلم : آرثر ساندنير	Reading the Bible Backwards by Arthur Sandaner	العدد : ٩٦ شتاء ١٩٧٦



دهوجين

مصباح الفكر

١٠ أغسطس ١٩٧٨

٦ رمضان ١٣٩٨

١٠ آب ١٩٧٨

العدد الثاني والأربعون

السنة الثانية عشرة

محتويات العدد

● الفن والعلم والتقنية

بقلم : جان فوراستيه

ترجمة : أحمد رضا

● حقيقة الخيال

بقلم : آرثر كومنتلر

ترجمة : أحمد رضا

● الأساطير اليابانية

والنظام الهندى - الأوروبى

ذو المؤلفات الثلاث

بقلم : أتسوبيكو يوشيدا

ترجمة : أمين محمود الشريف

● الانثروبولوجيا

بقلم : كلود ليفى - ستراوس

ترجمة : أمين محمود الشريف

● ومفهوم المعصية فى اليابان القديمة

بنيان مجتمع الآلهة

بقلم : تايرى أوباشى

ترجمة : رزق ميخائيل رزق

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوى

لجنة التحرير

د. مصطفى كمال طلبية

د. السيد محمود الشنيطى

عشمان بنويه

محمود فنّود عمران

المديران الفني : عبد السلام الشريف

سعيد المسيرى

الفن والعلم والتقنية

● المال في كلمات

يتحدث المقال أساساً عن الفن ، معناه وممراته وميادينه وصلاته بسائر فروع الأنشطة الإنسانية . وقد تطور الفن بمعناه ومناه كثيراً منذ عصور التاريخ القديمة حتى عصرنا الحاضر وتأثر بالتقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي ، كما أثرت فيه المذاهب الفلسفية والاجتماعية والأساليب التربوية ، والأحوال الاقتصادية .

وللن صلات كثيرة ، بالجمال والعرفه والتقنية ، وكذا بالمنفعة والخير ، والحقيقة والواقع ، والخيال وما فوق الواقع .

ويتتبع المؤلف تاريخ الفن وتطوره منذ آلاف السنين الى وقتنا الحاضر . فقديم جداً كان الفن والعلم والتقنية اشياء مترابطة لا تفرقة بينها ، أما الفنان الصانع فكان مجهولاً . وارتبط الفن بالجمال والخلود والحقيقة ، كما ارتبط بالمواظف والأسارة الشاعر .

وفي مرحلة ثانية ، تميز الفن عن سائر الأنشطة البشرية ، وأطلق على بعض التقنيات ، ومن ثم تميزت فنون غايتها المنفعة ، فنون آلية وفنون نبيلة ، وفنون غايتها الجمال ، سميت « فنون جميلة » .

الكاتب : جان فورامستيه

عضو للجمع ولد عام ١٩٠٧ ، مهتم في الفنون والصناعات
دكتور في القانون ، دبلوم من المدرسة الحرة للعلوم
السياسية ، أستاذ في الكولجر فاتورا القومي للفنون
والحرف ، ومهده الدراسات السياسية بجامعة باريس ،
والمدرسة العملية للدراسات العليا ، مستشار اقتصادي
بالقوضية العامة لحطة « بوليه » له مؤلفات عديدة .

المترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشئون القانونية والتحققات بوزارة
التربية والتعليم ، ومتعقب بمجلس الدولة (سابقا) .

وأخيرا تغيرت معالم الفن كثيرا ، وأصبح يعرف بالنسبة
الى الفنان . وتأثر ميدان الفن بفضل الامكانيات التي أتاحتها
التقنيات الصناعية الحديثة ، والعلوم التطبيقية ، وتلاشت منه
فكرة الجمال ، والانفعال العاطفي ، وظهرت طائفة جديدة من أهل
الفن ، المستقلين به ، ليسوا فنانين مبدعين ، ولكنهم ممارسون
يعيشون من نشاطهم في حقل الفنون الجميلة .

أما الفنانون الآن فانهم لا يبالون كثيرا بالجمال والآثار ،
انهم تقنيون ينتمون الى حقل التجارب والاختبار . وأصبح الفن
موضوعا لتجارة رائجة تنمو بسرعة هائلة ، لها أسواق وأسعار
وباعة ومشترون ، وشارحون ونقاد وناشرون . ولم يعد للفن من
غرض سوى التسلية والزينة وتغيير الأفكار وجمع التحف وشغل
أوقات الفراغ والاستثمار والسياحة .

وترتب على ذلك نتائج خطيرة : أصبحت الثقافة الفنية لدى
الأجيال الحديثة معلومات سطحية مبتذلة ومملة ، وأصبحت الروائع
الفنية ، بعد استنساخها باللايين أشياء عادية لا تثير الشاعرة
كما كانت تثيرها من قبل .

وقد أثارت الروح التجريبية منذ ظهورها بعض الشك

في الحقيقة وفي هوية الجمال ، وتفاوت كل المقدسات واخلاقيات
الحرفية والاساطير التي كان الفن التقليدي يعبر عنها ويمجدها ،
وتصبح العلم المصدر الوحيد للحقيقة ، والتعلم وهو وحده القادر
على اسعاد الناس .

غير ان ادعاء العلم بأنه القادر ، وحده على توفير السعادة
للشرفاء ، بالفضل . وعلى العلم ان يتقرب الى الفن ، ويتقبل
ويستشير « ما فوق الواقع » الذي يتخلله الفن ويصوره . ولابد ان
يكون الفن موجودا في التقنيات كلها .

ويجب على الفن والعلم اللذين نراهما اليوم منفصلين ومتضادين
ان يتعاونوا في سبيل ادراك التنظيم العالمي واكتشاف ما فيه
من واقع وفوق الواقع .

المسألة التي يحاول هذا المقال أن يزودها بعناصر ، لا للإجابة ، وإنما للمناقشة
والتفكير هي ما يلي :

كان الناس على مدى قرون طويلة ان لم يكن آلاف السنين ، وعلى الأقل غالبية
أولئك الذين احتفظ لنا التاريخ وما قبل التاريخ بذكرهم ، يقرنون الجمال بالحقيقة
وبالمنفعة ، ويمحئون عن الانفصال في أبسط مظاهر الحياة اليومية والفكرية . أما
اليوم . فقد انحصر الفن بصورة متزايدة على ما يبدو منذ خمسين أو مائة سنة
فقط في مجالات محدودة نوعياً ، وابتعدت عن الحياة الجارية للإنسان المتوسط .
وبالأمس ، وعلى مدى قرون طويلة وآلاف السنين ، لم يكن الناس يقنعون بأن يكون
المنزل أو المعبد أو الكنيسة أو السور أو القصر مجرد مساكن أو عقارات صالحة
لعقد الاجتماعات فيها ، أو مبان حصينة مهيأة لما شيدت من أجله ، وإنما كان يجب
خضلا عن ذلك أن تكون جميلة . ولم يكن يكفي أن يفتح المفتاح الأقفال ، وأن تندرج
العربة ، ويكبج الخطام الحصان ، ويؤمن الركاب سلامة الفارس ، ويغلق
الزجاج النافذة ، وتحمل المنضدة أدوات الطعام ، ويضم الأثاث الملابس ، وتغطي
الملابس الأبدان ، وتكتب الريشة ، وينقل المخطوط علامات أبجدية ... لا يكفي
كل ذلك ، بل يجب فوق ذلك أن تكون هذه العلامات ، وذلك المخطوط ، وتلك
الريشة ... وذلك الركاب ، والخطام ، والمفتاح ... مرسومة ومزينة لتبث في نفوس
الناس الذين يرونها فقط دون أن يستعملوها انفعالا عاطفيا اسمه الاحساس
بالجمال . ولم يكن يكفي أيضا أن يكون العلم والتقنية صحيحين أو نافعين ، بل يجب
أن يكونا جميلين .

أما اليوم فقد أصبح الفن والتقنية والعلم في أغلب الأحوال أشياء منفصلة
بعضها عن بعض . هل العلم مستول عن هذا الانفصال ؟ وهل طفولة الإنسانية
البداية هي التي خلطت مجالات منفصلة بعضها عن بعض انفصالا موضوعياً ،
مجالات الجمال والمنفعة ، ومجالات الجمال والحقيقة ، ومجالات الجمال والحلم
والواقع ؟ ليس انفصال هذه المجالات ، على العكس من ذلك سوى لحظة من لحظات
التطور ، وحالة عابرة بنوع ما في عقليات الناس واتجاهاتهم ؟ ألم يختلف العلم
والفن إلا بالنسبة الى مشروعات متفرقة وقتياً ؟ هل يمكننا ، دون أن نطمح في الإجابة

على مثل هذه الأسئلة ، أن نحاول أن نفهم فيها أصح الوضع التقليدي القديم ،
والتطور العصري الحديث ؟ هل يمكن إيضاح السمات الكبرى للوضع الحاضر ،
ومواجهة الحركات القادمة ؟

المدى آلاف السنين لم يكن الناس يفرقون بين ما نسميه اليوم فنا وبين سائر
تقنيات العمل . والفن في قاموس « لتريه » الفرنسي هو « كيفية عمل الشيء » ،
وفي الموسوعة البريطانية « الفن في معناه الأصلي مهارة أو قدرة » .

وفقط في نهاية الفترة التقليدية وبصورة متفرقة أولا ، ثم بالتدريج بصورة
عامة شائعة منذ مائة وخمسين عاما ، أصبحت كلمة فن تعبر فقط عن أسلوب
العمل الذي « ينتج » ، فلم يعد اذن يسرى على كل تقنية ، وإنما فقط على « اتقان
التقنية » .

وبعد ذلك تخصصت كلمة « فن » وكذا ، وفي الوقت نفسه كلمة « فنان » ،
وأصبحت قاصرة على ممارسة بعض التقنيات ، وهي المتعلقة بالحرف والأعمال
التي أطلقت عليها في البداية عبارة « الفنون الجميلة » .

وأخيرا ، في العصر الحديث ، اتخذت كلمتا « الفنون » و « الفنانون » معان
مختلفة ، تشكل أحد الموضوعات الرئيسية التي سوف نناقشها .

ونكي يتيسر شرح هذا التطور وفهمه ، نقترح تمييز عصور ثلاثة في تطور
العلاقات بين العلم والفن

فالعصر الأول هو ذلك الذي ذكرناه آنفا ، واستعنا بذلك بالقاموسين الانجليزي
والفرنسي ، ونجد فيه الفن مرادفا للتقنية ، ومن ثم أصبح الفن يشير الى أعلى
درجات النجاح في كل تقنية . وفي هذا العصر ساد الشعور بأن الحقيقة والجودة
والمنفعة والجمال أشياء متكاملة ومتضامنة .

أما العصر الثاني ، ففيه تميز الفن من التقنيات « النفعية » ، كما تميز « الجمال »
ليس فقط من « المنفعة » ، وإنما أيضا من الحقيقة ، والمنفعة . وفي هذا العصر
عرف الفن بأنه التقنية أو الموهبة أو العبقرية التي تخلق الجمال .

أما العصر الثالث ، فإنه العصر الحاضر حيث يعرف الفن باسم « الفنان »
الذي يطلق على بعض التقنيين (دون الاهتمام كثيرا بنجاح عملهم أو فشله
أو رداؤه) .

ويشكل وصف هذه العصور الثلاثة « الجزء الأول » من هذا المقال . ويقدم
الجزء الثاني بعض العناصر في الشرح والتأمل .

وسوف يكون في مقدورنا عندئذ أن نقدم في الختام بضعة فروض عن
الاتجاهات المقبلة ، وما قد تكون عليه المرحلة التالية من العلاقات بين الفن والعلم .
والمفاهيم التي يستحقها الناس من العالم .

وليس في امكاني أن أقدم عن هذه المجموعة من الأعمال والاتجاهات والمعتقدات
وتطورها نظرية خالصة ، بسيطة وواضحة تشرح كل شيء فيها عن طريق العلل والمعلول

حسب العقلانية الديكارتية ، وحسب المثل الاعلى المسمى « الوضوح الفرنسى » فى القرن الثامن عشر . غير انى على العكس من ذلك ، ولاسباب سوف أعيد ذكرها فى ختام هذا المقال ، لست من أولئك الذين يعتقدون أن الانسان لا يستطيع ، ولا يجوز له أن يتحدث عن موضوع ما الا اذا تأكد له أنه يستطيع عرضه فى أسطح أضواء « علم » كامل ، الحقيقة كلها فيه موصوفة ومشروحة وواضحة وثابتة بالحجة اللازمة والكافية ، أو « بالانموذج » الرياضى .

ان أخطر المشاكل التى يطرحها الوضع البشرى ، كما يطرحها ماضى الأشخاص والشعوب وحاضرهم ومستقبلهم ومثلهم العليا وأفراحهم وأحزانهم وآلامهم ، مشاكل ليس لها أكثر من اجابات غامضة ومتضاربة ، ومع ذلك فهى مشاكل جسيمة ، بل انها أهم من تلك المسائل التى يجد لها العلم اجابات واضحة واكيدة والتى تبسبو الى جانبها ضئيلة . ولست أيضا من أولئك الذين يمتقدون أن الجنس البشرى ، حين يرفض فحص المشاكل التى ليس لها حل أكيد ، أو حتى ينكر شرعيتها العلمية فان تصرفه هذا افضل مما لو حاول التسليم بها ووصفها ومناقشتها والتفكير فيها .

الحقيقة نفسها غامضة ومتناقضة بالنسبة الى العقلانية . ومع ذلك ينبغى لعقلنا أن يدرك هذه الحقيقة . ان شينا من المعرفة ، أو حتى قليلا من الشعور بالجهل افضل من العلم ، أى اللا شعور بانعدام الشعور

(١) ثلاث مراحل فى تطور العلاقات بين الفن والعلم

ينبغى لنا أن نتحدث طويلا عن العصر الاول ، ذلك الذى سميناه التقليدى أو الألفى ، حيث كان الفن والمعرفة متحدين اتحادا وثيقا ، ذلك لأن القالبية فى معاصرنا قد نسوا تماما ، ومن ثم يجهلون هذه النزعة التلقائية فى الروح البشرية ، والتى يبنو لى انه بنو الاهتمام بها ، لا يمكننا فهم الروح البشرية وبالتالي تطور مفاهيمنا فى الفن والعلم ، وتطور تصوراتنا للعالم .

اما العصر الثانى ، وفيه بدأ الناس يفرقون بين « الفنون الجميلة » وبين سائر التقنيات ، وبدأت كلمة « فن » تأخذ معناها الضيق ، فانه لن يستغرق منا سوى وقت قليل .

واخيرا سوف نتحدث وقتا اطول عن العصر الحاضر ، حيث اصبح الفن يعرف نسبة الى الفنان .

١ - الوضع التقليدى لا نسميه اليوم الفن ،

الفن ، اتقان التقنية .

١/١ - فى الوضع الألفى فى تاريخ الجنس البشرى ، كان يكفى لكى يكون ثمة فن ، أن يكون هناك شئ يعمل ، أى عمل أو فعل . هناك اذن فنون بقدر ما يوجد من حرف ، وهناك ، على العكس من ذلك حرف بقدر ما يوجد من فنون . وليس هناك كلمات تميز الفن الذى ينتهى الى أعمال ناجحة عن الفن الذى ينتهى الى أعمال عادية . لا يوجد اذن سوى فن واحد لكل حرفة واحدة ، ذلك الذى يؤدى

الى العمل المناسب الذى يمكن بيعه • أما الصانع فانه يبقى مجهولا ، والأعمال الناجحة للغاية تخطي بأعجاب الناس لذاتها ، لا من أجل صانعيها • انها « أعمال رائعة » وليست من « روائع المؤلف » .

٢/١ - هذا العمل الذى يؤدى هو بصفة شئ مادى : زرع القمح ، صنع النبيذ ، الصيد ، بناء المنازل ، أدوات منزلية ، أثاثات ، أقمشة ، ملابس ، ... ، ولكنه أيضا خدمات تؤدى : تربية ، تغذية ، رعاية ، حلاقة ، طهو الطعام ، تحويل دفاع ... وهو أيضا تسلية ، تعزية ، تقوية ... تهذيب ، وصف .

ويتطلب كل من هذه الأعمال والمهام أفعالا مختلفة ، وطريقة أداء مختلفة ، ونقول اليوم انه يتطلب « تقنية » ، أما أجدادنا فكانوا يقولون « فنا » ، وتصح هذه الكلمة نفسها بالنسبة الى كل الحرف • والأمر كذلك أيضا ، وبطبيعة الحال ، بالنسبة الى حرفة أو « مهنة » الكاتب والفيلسوف والمهندس والمعماري والنحات ... أى كل الأعمال التى يراد بها أعداد رسالات ونشرها • ٣/١ ويبدو أخيرا ، بالنسبة الى أجدادنا فى عصور ما قبل التاريخ وفى مستهل العصور التاريخية ، أما أن هناك بالفعل رسالة يمكن ادراكها ، أى أنها مؤثرة فى النفس ومقنعة ، أو لا توجد رسالة • فحينما نعيم رسالة وفنا للتعبير عن الرسالة ، لم يكن هؤلاء الأجداد يرون شيئا سوى الرسالة وحدها .

وعلى هذا كان كل مفكر ، أو عالم فى الرياضيات ، أو ميكانيكى ، أو فيزيائى ، أو فيلسوف ، اما صامتا أى لم يشعر أحد أنه قد تكلم (، ولما انه عالم ، وفى الوقت نفسه ما نسميه اليوم فنانا • فاذا كان عنده شئ يقوله ، فلا بد أن يكون هذا الشئ جميلا ، وإذا قال بالفعل شيئا ، كان هذا الشئ جميلا • وبعبارة أخرى : اما أن يكون هناك « عمل » ، وهذا العمل يدوم ، أو لا يكون هناك عمل • وفى هذا الجو الفكرى ، لا يمكن فصل العلم عن الفن ولا حتى التمييز بينهما •

٤/١ - اذا كان مثل هذا المفهوم عن « العمل » قد ساد بالفعل فى عصور الانسان الأولى ، تسنى لنا أن ندرك أن النعت « جميل » قد اقترنت بالاسم النكرة « عمل » من الوقت الذى تميزت فيه المدة الطويلة أو القصيرة التى يستندم فيها العمل ، وكذا المجموعة المتعاقبة ، الطويلة أو القصيرة من الاجيال التى بقى العمل موجودا بالنسبة اليها ، أى تميز قوام العمل المادى ومنفتحة ومعناه • وفى الامكان أيضا أن نفهم ، اعتبارا من هذه الاوضاع التى كانت مبهمه ثم صارت متميزة ، أن فكرة « الجمال » قد ارتبطت بفكرة البقاء ، بل أيضا الخلود •

٥/١ - وحتى نفهم أكثر من ذلك ، نقول ان « الجميل » و « الجمال » فى نموذجهما التالى يتجلبان أكثر مما يتركبان ، والانفعال والايمان والمعرفة أشياء مترابطة • والعمل الذى يثير المشاعر عمل مقنع ، ولكنه يقنع بأى شئ ؟ بصدقته وحقيقته • ان الحقيقى (الحقيقى الواقعى ، فى مقابل الواقعى التافه ، الزائل ، التغير ، ومن ثم الخادع) والمفيد والجميل شئ واحد العمل الجميل مظهر للنموذج الأبدى ، والحياة اليومية بصفة ليست سوى انعكاس متواضع لهذا النموذج • والانفعال الذى يطلقه ما نسميه اليوم « الصدمة الجمالية » وهو مصدر المعرفة وبرهانها فى الوقت ذاته ، وهو وسيلة الادراك ووسيلة الاقتناع • الانفصال يجلب المعلومة ، ويحمل الاقتناع ، انه « انطباع » (أى أنه يطبع فى المخ المعرفة

واليقين ، أى « الاعتقاد الراسخ ») . ان الجمال يتيح الكشف والاقتناع ، انه يكشف ويشهد . فى الجمال يستكشف العقل الحقيقة ، والحقيقة تنبت فى الانسان والانسان يتلقى الحقيقة .

٦/١ - فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حتى عصر النهضة (وكذا فى أيامنا الحاضرة وانما بصورة متفرقة) عمت هذه المفاهيم عن الجمال ، وهذه الاتجاهات التى يتخذها الانسان بالنسبة الى روابط المعرفة ، وما نسجيه اليوم « الفن » (البحث عن الجمال ونجاحه) .

وحتى القرن السابع عشر فى أوروبا . ومن باب أولى فى باقى أنحاء العالم ، كانت دلمات من قبيل : الحرفيين ، والمهندسين ، والمهندسين المائمين ، والمعماريين ، والمهندسين المدنيين ، والعلماء ، والميكانيكيين ، والفلكيين ، ومنسقى الحدائق والمتنزهات والغابات ... يمكن بسهولة أن تقتزن بعضها ببعض . وقد اعترف هؤلاء التقنيين كلهم بصفة رجال الفن . وقيل عن الطباقين والحلاقين والترزية كذلك بأنهم فنانون . ولا حاجة بى فى هذا المقام الى أن أذكر المجالات المشتركة . إياها كانت أهميتها ، فى روابط الفن والعلم والتقنية فى العصر الوسيط ، ومستهل العصور الحديثة . . . ومن من قراء هذا المقال لم ينبهر فى يوم من الأيام بالاهتمام الجمالى الذى كان يبذله الحرفيون فى العصر الوسيط ، وعصر النهضة ، من مصورين ونحاتين بطبيعة الحال ، ولكن أيضا مشيى الكنائس والمنازل (بيوت يتكدس فيها الناس بمعدل خمسة أشخاص فى الغرفة الواحدة ، وليس فيها ماء ، ولا مراحيض ولكنها مصممة بحيث ترتاح لظهورها عيون المارة ، وتذكرهم بالعذراء والقديسين ومزدانة بشعارات المصورين والنحاتين) ؟

ولا حاجة بنا الى الحديث طويلا عن ليونارد دافنشى ، المبدع الرائع لتوليفة الجمال والحقيقة والواقع ، ورمز الاتحاد الوثيق بين العلم والفن . وفنشى ليس الا الباحث النافذ البصيرة بين سلالة من الناس الذين لم يدركوا أن الحقيقة والواقع والعلم يمكن أن توجد خارج مسالك الانفعال الجمالى . ان « انتزاع أسرار الطبيعة » بالنسبة اليهم هو اكتشاف ما فيها من جمال وبساطة رائعة وفضيلة وقوة وقوة ذاتية سائدة . . . كان جاليليو وتوريشيللى يبحثان عن « الصفات الجوهرية » فى الأجسام ، أما ديكارت فانه لم يكن يبحث فقط وانما كان « يجد البنيان المدعش لهذا العالم المرمى » . وأما هيوجنز فانه عمل على دحض مذهب ديكارت ، طالما أن « طرفة أشكال جزئياته ودواماته تشيع فيه بهجة كبيرة » كما يقول . ذلك أن هيوجنز ، مع كونه فيلسوفا ومهندسا وصانع ساعات ، فهو أيضا شديد التأثر بالجمال ، ويقرن ساعاته الدقاقة الأولى بأسرار العالم الخفية ، وبوساطة الزخارف .

ولن أتحدث الا ببضع كلمات عن ضروب الخلط والغموض التى كانت فى القرن السابع عشر وما بعده الى وقتنا الحاضر (وأنا واثق من ذلك) تقرن العقلانية بالجمال ، وتسعى الى تحصيل العقلانية عبر اليقين (وأنا لنجد عددا كبيرا من البراهين لم تعتبر مطابقة للعقل الا لأنها تطيب لمؤلفيها وقرائها ، فالعقلانية هى دون شك صورة مستنسخة من الجمال) .

ومهما كان الأمر ، فإن علماءنا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا

شديدي الادراك للجمال والاحتمام به : ترتيب البرهان وموازناته ، والتماثل ، والتعبير الموجز للصيغ الرياضية ، ورمزية العلامات .. ويوازن نيوتن بتناسق بين قوة الالحاق وقوة الانطباع ، كماوازن لبنيان بين القوة الحيوية ، والعلة المطلقة ، والنتيجة الكاملة . وانا لنلنظ ، كخصيصة للمؤلفين في هذا العصر ، مدى عنايتهم بنسب أعمالهم في أشكال تعتبر جميلة من ناحية التحرير والاسلوب ، وكذا من ناحية حروف الطباعة والرسم والزخرفة وترتيب الصفحات وان عناوين كتب هذا العصر نفسها لتنبئ عن الجهد الذي كان يبذله المؤلفون من أجل اجتذاب القارئ وفتنته

ولكن ، وبصورة أعم ، ما هو ذلك الشيء الذي لم نزل نسميه في وقتنا الحاضر ، على الأقل في السوربون ودار المعلمين في باريس ، عملا فلسفيا عظيما ، لفيثته ، وهيكل ، ونيششة ، وفرويد ، وكركجارد .. ؟ ذلك أن مثل هذا العمل يعتبر في الوقت الحاضر عظيما بالنسبة الى قوته الشعرية والانفعالية ، وغزائره وطموحه ووثاقته ، وقدرته على معالجة المعاني الشقية التصويرية بمهارة وعبقرية ، أي « بالتأثير » الذي يفرضه على القارئ ، وليس مطلقا بمطابقته للواقع .

٧/١ - يبدو اذن أن الأفكار الراسخة لدى أجدادنا لم تزل باقية الى وقتنا الحاضر في صورتها « الكاريكاتورية » لا في ثرائها ! ولا يجوز أن ننسى من أجل ذلك أنها قد ساعدت طوال ألفي سنة على الأقل ، بل أكثر من ذلك دون شك ، قسما كبيرا من الجنس البشري ، هو ذلك الذي أنشأ « التقدم » الاقتصادي الذي لم يزل كل شعوب العالم تحاول الى يومنا هذا محاكاته أو متابعته .

وفي رأيي أن ما ينبغي أن يشد اهتمامنا هو قوة هذه الأفكار وتماسكها وطبيعتها التركيبية ، فهي دعوة الى وحدة العالم وبساطته ، وهي اذن عامل لاكتشاف ما هو في العالم « بسيط » ومتصل بوشائج « بسيطة » (أي يستوعبها العقل البشري بسهولة) .

وهكذا فبدلا من العالم « الواقعي » الخداع ، المعقد ، المتنوع ، غير المستقر ، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بما سوف يحدث له ، جعل الفيلسوف للعالم ، من أجل راحته ، وأيضا من أجل « تقدمه » علما « فوق واقعي » (سيريالي) بسيطا وواضحا وفهوما .

هذا الاعتقاد والايمان بالعالم « السيريالي » قوى لدى افلاطون لدرجة أنه يؤكد « السريالية الحقيقية » ويستغف بالواقع المحسوس « في صني » أو في مظهر غير جدير بأن يسترعى انتباه العالم الحكيم . هذا أيضا هو الاعتقاد الهندوسي ، وكذا اتجاه غالبية المفكرين الغربيين حتى ولو قالوا انهم ارسطوطالين . الفكرة هي جعل العالم « مفهوما » . ولما كان العقل لا « يفهم » في الواقع الا أفكارا بسيطة ، ولا يفهما كلها في وقت واحد ، ولكن بالتتابع ، لذلك فإن هذه الرغبة القوية في « فهم » العالم تقتضي ارادة الايمان بأن العالم بسيط ، وأنه « يفهم » بالاستنتاج الضروري « لمبدأ » وحده .

ويتمسك بهذه الفكرة كبار الفلاسفة من افلاطون الى ماركس د بضرروب من

النجاح ليست سيكولوجية فقط) وكبار رجال العلم من كوبرنيك الى اينشتاين ودو بروجي . ويعتقد نيوتن ومعاصروه لدى قرن من الزمان أن العالم قد « حص في صيغه واحدة » . ونحن نعلم الخطاب المشهور الذي أرسله جيته الى اكرمان يوضح فيه الاعتقاد الشائع بين مفكرى القرن الثامن عشر / والذي بقي سائدا في القرن التاسع عشر ، ولم يزل كذلك في وقتنا الحاضر (بأن « روح » الانسان (ولا يقال « المخ » ، ولا « النفس » ، لأن النظرية لا تثبت مع « المخ » ، وتعتبر ميتافيزيقية مع « النفس ») « معادلة » للواقع : « لو لم اكن أحمل العالم في ذاتي ، لبقيت أعمى بعينين حيتين » . والحقيقة أنه لكي يبصر الانسان ، يجب أولا أن يؤمن بأنه سوف يبصر .

تري بأية كيفية ، طوال القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين ، انبثق المفهوم المثالي الشديد البساطة ، مفهوم افلاطون الذي كان بنوع ما ضحية نجاحه ؟

كيف عدل المفكر و « العالم » عن الايمان بحقيقة تكون في وقت واحد بسيطة وواضحة وجميلة وحسنة وثابتة ومشيرة ، وعن البحث عن هذه الحقيقة ؟ كيف اصبحنا اليوم في حالة انفصال تام بين الحقيقة والجمال ، نتسائل دون أن نتلقى أى جواب أكيد عن الحقيقة والمنفعة ؟ أسأله سوف تنبثق في نفس القارئ من خلال الصفحات التالية .

٢ - الفن يتميز عن سائر المهارات ؟ الفن اسم يطلق على بعض التقنيات .

من اليونان الكلاسية القديمة حتى القرن التاسع عشر ، سيطر على روابط الفن والعلم ايمان موحد لدى العلماء والمفكرين وفأفراد الطبقات الحاكمة « بوضوح » العالم والطبيعة والكون في روح الانسان . وفي هذا الايمان ، وحسب هذه الارادة، لم يكن الخير والحقيقة والواقع والجمال أشياء متميزة بعضها عن بعض ، وكانت كلمة « فن » ، هي الوحيدة في اللغة الفرنسية المستعملة للتعبير عما تسميه اليوم « التقنية » .

وعلينا الآن أن نفكر في تفكك هذه الوحدة . وتكفينا بضعة سطور لوصف المرحلة الهامة التي كفت فيها كلمة « فن » عن الدلالة بصفة عامة شاملة على كل كيفية للعمل والتحرك والتفكير ، وانحصرت في البحث عن الجمال الذي تميز عنده عن الحق والخير .

وكانت هذه الحركة بطبيعة الحال نتيجة الأفكار واتجاهات وعقليات كانت في البداية متفرقة ومتنوعة ومشوشة ، وفي الغالب لا شعورية . ونستطيع اليوم أن نرى في هذه الحركة ثلاثة تيارات كبرى :

كان أقدم هذه التيارات ينزع الى تمييز « الفنون الآلية » (الميكانيكية) عن « الفنون النبيلة » ، التي كانت وحدها مرتبطة ارتباطا حقيقيا بالعلم والمعرفة العلمية .

وفي موازاة ذلك ، تميز « العمل الفني » أكثر فأكثر ، وبصورة تزداد وضوحا عن مجرد « العمل » ؟ وبدأ الناس يميزون أعمالا لا تثير بالمرّة ، أو تثير قليلا الإعجاب أو الحماسة . وكانت هناك أعمال متواضعة ، بل حتى أعمال « هابطة » (قيل عنها أولا أنها ناقصة ، أى لم تبلغ غايتها ، لم تنجز) .

وأخيرا ، نتج عن هذه الفكرة المتميزة الخاصة بالأهداف المقصودة ، والغايات المنتهى إليها أن بعض الفنون قد اعتبرت غايتها « المتفعة » ، وفنونا أخرى غايتها « الجمال » . وعلى هذا النحو تحدث الناس عن « الفنون الجميلة » التي هي فنوننا في الوقت الحاضر (الموسيقى والتصوير والنحت والعمارة ، « والآداب » ، والشعر ، والرقص ، يضاف إليها عامة في الوقت الحاضر المسرح والسينما ، وتلك السينما المباشرة المسماة تليفزيون) وفي عصرنا الحاضر ، لم يعد الناس يقولون « فنون جميلة » للتعبير عن تلك الفنون التي غايتها الجمال ، ولكنهم يقولون عنها « الفنون » فقط . وفي هذا التطور الذي طرأ على الأفكار ومعاني الكلمات ، لعبت دراسة « الأيمان الفنية » القديمة والأجنبية دورا كبيرا : فلقد درس الناس ووصفوا « فن اليونان القديم » و « الفن المصري » و « الفن الهندوسي » « الفن الزنجي » .

وهكذا لم يعد الفن هو طريقة صنع شيء باتقان ، أو بالتعبير بقوة عن معلومة ، أيما كان ذلك الشيء أو هذه المعلومة ، وإنما أصبح يدل على الحرف والأعمال التي اعتاد رجال الأدب والنقاد وسائر « المتخصصين » في الفن وتاريخه أن يطلقوا عليها كلمة « فن » . وهذا يفرض أن الحرف والأعمال الأخرى ، والأناس الآخرين قد كفوا (أو كانوا دائما عاجزين) عن أحداث الانفعال الفني والتماس الجمال .

ويؤكد تيوفيل جوتييه (١٨٧٠) بعبارة قاطعة « كل ما هو مفيد ، قبيح » . وهكذا فإن الجمال قد استبعد بشكل غريب من أهداف عمل معظم الناس ، في نفس اللحظة التي يشيد فيها بالجمال باعتباره هدفا في ذاته في عمل أقلية صغيرة من الناس .

وسوف يؤدي هذا بالتالي ، كما سنرى ، إلى تعريف الفن عن طريق الفنان ، واستبعاد الجمال من المجال نفسه الذي مجده الناس فيه أولا ، وحسروه فيه .

٣ - الفن ، عمل بعض الناس

الذين أطلق عليهم اسم « فنّانين »

بحث في وضع الفن في الوقت الحاضر

هذا البحث في الوضع الحالي للفن بحث شخصي فحسب ، أجراه رجل لم يضعه الاحصاء في فئة « الفنّانين » ، وليس عنده في هذا الموضوع معلومات فائقة للطبيعة أو معلومات من تلك التي يتحصلها الاتساع على مر الزمان ، ولكنه شديد الحساسية ، ويشعر عادة بالحاجة إلى الانتقال « الفني » بالمعنى التقديم لهذه الكلمة . ومن ثم فاني أستطيع القارى عدرا عما في هذا البحث من سهو أو خطأ .

١/٣ - إن أول فكرة ترد تلقائيا على خاطري في وصف الوضع الحالي للفن هي عزله عن سائر أنشطة الناس . ونحن اليوم بعيدون كثيرا عن الزمن الذي

تحدثنا عنه في الفقرة الأولى من هذا المقال ، والذي كان فيه كل انسان ، بناء كان أو مهندسا أو فيلسوفا ، او موحيا ينتفيا ول كل شي الجمال ، والعمل الذي لا يكون فقط حقيقيا ونافعا ، ولكنه أيضا جميل ، أي موفر يدور بالخلق ، واحوال البشر ، والخصوية ، والحياة . ذلك الزمن الذي كانت فيه الاله ، كما يلاحظ اندريه بيسر ، جيله بالضرورة حتى تعتبر نافعة . ذلك الزمن الذي كتب فيه مونتسكيو في مستهل مؤلفه « روح القوانين » : « مع لوكويج . . . وانا أيضا مصور » . أما بين زملائي من رجال العلوم العيزيائية والاسسانية ، فليس ثمة واحد منهم يفكر اليوم في أن يجعل من الجمال وسيلة واعية من وسائل البرهان ، فضلا عن أن معظمهم لا يتصور الفن كسبيل الى معرفة احوال البشر ، وطريقه لعزاء النفس من آلام الحياة وما فيها من خيبة أمل . وانهم ليدهشون ، ولا يهتمون حين يقال لهم ان الاوفيس (قصر) ، وروما ، والبرادو ، واللوفر ، وتوليدو أشياء ضرورية لتاهيل الباحث في فيزياء الجزيئات أو ميكانيكا السوائل تاهيلا فكريا . أما الجامعيون ، وعلى الأقل الفرنسيون منهم ، فليس عندهم بوجه عام أي احساس جمالي . ومباني المعهد العالي الفرنسي للمعلمين ، التي شيدت في حوالى عام ١٩٣٠ حول شارع « أولم » ، هي أقبح المباني مظهرا في باريس .

٢/٣ - ومع ذلك فلم يزل الفن حيا . ففي فرنسا ، أحصى اليوم من ٦٠ الى ٦٥ ألف شخص (في مقابل ٤٢٠٠٠ في عام ١٩٦٢) في « الفئة المهنية الاجتماعية » من « الفنانين » . ولما كان هؤلاء يساندونهم ان لم يحفزهم ارتفاع مستوى المعيشة بين السكان ، وأوقات الفراغ ، والسياحة ، والمضاربة المقترة بالضرائب ، وانخفاض قيمة النقد ، فان اجمالى مبيعات الفنون لم يصل من قبل الى المستوى المرتفع الذي وصل اليه اليوم . ففي القرن السابع عشر الذي خلف لنا هذا هائلا من الروائع الفنية ، كان أقل من ألف شخص في الغرب يعيشون من نشاطهم في مجال « الفنون الجميلة » ، أما اليوم فان مثل هؤلاء الأشخاص يزيدون على المليون (والغرب في تقديرى هذا يشمل أوروبا وأمريكا) .

غير أن هذا الفيض القوي من النشاط لا يتميز بصفة غالبية ، وهو شديد التنوع والتفرق ، شديد الطرافة والغموض ، حاسم ونافه ، تصفى ومنهجي ، معارض وممثل ، عنيف وسطحي ، ومن ثم لا يأت به له جمهور الناس . وانا لنخشي أن يطلق على الرسالة الوحيدة التي ينشرها هذا النشاط كلمة « اضطراب » .

٣/٣ - أولا ، كيف نعرف الفن في الوقت الحاضر ؟

لقد اختفت كل اشارة الى الجمال ؟ وبقيت مع ذلك اشارة الى الانفعال ، ولكنه في الغالب انفعال موه ، وكأنه خجل . ورغم أن المقصود بالفن مخاطبة « الجمهور » ورغم أن ولوج الملايين من الناس ميدان الثقافة في بضع سنين (أناس ليس لهم في الحقيقة لغة فنية تعلموها في طفولتهم ، ومن ثم فهم في الواقع أميون ، أو أنهم قد علموا أنفسهم) إنما يؤدي بهم على أحسن تقدير الى مواجهة حساسية « اتلا » الطاهرة ، أو بصورة أسوأ غرائز « كاليبان الجوفية » ، فان معظم المصورين والنحاتين وسائر فناني العصر الحاضر يرفضون بأعمالهم طريقة لاستخدامها ، كنشيرة مكتوبة بأسلوب « عقلاني ملموس » ، يشرعون فيها المعنى المقصود بالعمل ، والسبب

الذى من أجله يسترعى الانتباه . والواقع ان الناس ، وحتى ما أفتق على تسميته
بالجمهور العريض ، ييقون بعامة مشدوهين أمام كل من العمل والنشرة .

ويبدو لى أننى أميز قطبين فى الحقل الفنى فى العصر الحاضر : أحدهما يركز
الفن فى الفنان ، والآخر ، على العكس من ذلك يركز الفن فى تلبية كل إنسان
وقدوته الخلاقة . فمن جهة (وانى استشهد بمؤلفين مؤتون برايم) ، « كل شيء
فن ، وفى مقدور كل إنسان ان يعمل » و « فى مقدور الجميع ان يصنعوا الفن » ،
ويجب على الفنان ، مرشداً وانصاحاً ، أن يعلم جمهور الناس « الصفاء ، والفضول ،
وحسن التعبير » ، ويجب أن يوضح لأولئك الذين لا يعرفون الفن (وهم الناس
كافة ، فيما عدا الفنان) كيفية « تجميل الحياة اليومية » و « التمتع بالحياة
الحقيقية » . وعلى أية حال ، فانه لا وجود لأية إشارة الى الجمال فى هذه التصريحات
التي تتعلق بما كانوا يسمونه حتى نصف قرن مضى « الفنون الجميلة »

فالفن من جهة هو « كل ما يلفت الفنان » ، وهو من جهة أخرى « مجرد
شيء محتمل شاسع » .

وبطبيعة الحال ، فان التركيبات فى هذا الحقل ذى القطبين الشديدي
الامتزاز ، وبالتالي الأهداف والتطورات كثيرة لا حصر لها . فاول كل شيء ، قد
تفكك وتحلل فى هذا الحقل واصبح حدفاً للسخرية ، كل من التكوين العضوى
والتنظيم . ثم ان المفاهيم نفسها (الخاصة) بوصف الطبيعة ومحركاتها وتصوير
الواقع نو ما فوق الواقع قد اختلفت ، وانتقلت الى مستوى أكثر تجريداً . ولم يعد
الامر يتعلق بنقل معلومات دقيقة أو رسائل يمكن إدراكها دون شرح ، بل أصبحت
الرسالة الوحيدة لعملية الإبداع ، هي مناقشة ما سبق إبداعه .

وأخيراً ، لم يعد الكثير من الفنانين يعبرون عن شيء سوى التعبير نفسه .
غنى التصوير ، لم يعد الموضوع سوى لون أو خط ، وفى الشعر لم تعد الكلمة
سوى صوت ، وفى الموسيقى أصبحت النغمة دقيقة أكثر من اللازم ، ومن ثم صار
اللجوء الى الضوضاء . ولم يعد هناك ما يقوله الإنسان سوى أنه يخلق ويعبر وأنه
يبحث عن الكيفية التي يقول بها هذا الأشياء فيجدها ، ويقول أنه ليس لديه
ما يقوله . انه يقول « لا شيء » ، ومع ذلك فهو يقول شيئاً ! وانه ليسخر من أولئك
الذين لديهم أشياء يقولونها ، وبخاصة اذا كانوا يقولونها بقوة ووضوح .

ويثبت الإنسان « بالتعبير » أن عنده شيئاً يعبر عنه . ويعرض الإنسان
شيئاً - دون أن يكون ملزماً بأن يعرض أى شيء آخر - وهذا الشيء الذى يعرضه
ليس له معنى ، ولا حاجة لأن يكون له معنى سوى أنه مصنوع ، أو شيء الصنع ،
أو لم يتم صنعه ! كيف ؟ ولم لا ؟ انه « عمل » بلا هدف سوى مجرد العمل .
« أنا كائن ، إذن أنا أعمل » . « أنا أعمل ، إذن أنا أفكر » . « أنا فنان ، إذن
أنا أمارس فناً » . « الأشكال كلها ، والأشياء التي لا شكل لها ، فيها قوة
تعبيرية »

ولمة مؤلفون آخرون يعتبرون أنفسهم قبل كل شيء باحثين . وهم فى هذه
الحالة ، يجرون بدقة وحساس حصر التشكيلة الهائلة من الامكانيات التي تتيحها

لهم التقنيات الصناعية غير الفنية .. من ذلك أننى وجدت فى مجلة « أوبيس » قائمة بعشرين مادة فنية استعملت فى « معرض » حديث للفن . هذه القائمة تستهل كالاتى : « الموجرين » (زبدة صناعية) (بويز) ، « الفحم » (كونيليس) ، « الدقيق » (لوبا) ، « القطران » (كوين ، بويزم) ، « المطاط » (ماريو ميرز ، الان سارت ، ريتشارد سيرا) ، « السلقات » (سارت) ، « اللباد » .. « الرماذ » .. القطن ، السلك الحديدى . مصيدة للكلاب .. « الفنان هو اذن » ذلك الذى يجرى تجارب .. ليتحدى المستطاع . ونتيجة هذه التجارب عمل فنى يسمى « موضوع الموقف » ، ويتخذ عنوانا له ، لا من قبيل « دفن كونت أورجاز » أو « الحب المقدس والحب المدنس » ، أو « مجلس الثورة فى الفلبين » .. ولكن من قبيل « صناديق رباعية الوجوه من الفينيل ، مملوءة بورق الصحف ، ولها (سوسته) » (فول . فينر) ، و « متوازى سطوح من جرائد ، وبه خسة ملصقة على أحد وجوهه ببلاطة ، والكل مثبت بسلك حديدى » (اتسيلمو) ، و « كومتان من الرماذ ، متصلتان بساقين من حديد تخترقانها » (ر . روثيك) .

وكان الفنان فى القرن الثامن عشر قد شهد مولد العلوم التطبيقية ، وتبين له أن كل شئ يمكن عمله بصورة مختلفة وعلى وجه أفضل : زجاج النوافذ ، المرايا ، الأرضيات الخشبية ، الأثاث ، القماش ، الأنسجة ، أكسية الحوائط ، الخ . أمما اليوم فإن ظهور كميات هائلة من المواد الجديدة (من أنواع البلاستيك - اللدائن - الى الفولاذ) ، والتقنيات الجديدة (صناعية ، اعلامية ، اتقاقية ، تركيبية) . يحفز الفنان على اجراء محاولات وتجارب لا حصر لها . فالمؤلف الموسيقى يجرب آلات جديدة ، وأجراس جديدة ، وينسق على أشرطته المغناطيسية أصواتا وضجة جديدة ؟ والمهندس المعمارى يشيد بالحراسنة أو الألومنيوم أبراجا ارتفاعها مائة الى أربعمائة متر . أما النحات فإنه يعرض أشكالا فنية متحركة (كالدرا) ، أو « حرما من ٥٨٠٠ برتقالة » (ر . لوير) أو « خرج ، وزوج من الأحذية ، وابالات حقيقية ونلج صناعى » (باتومارلكو)

ويبدو أن فكرة الجمال قد تلاشت فى هذه العملية . فليس ثمة انسان . وبالأخص المؤلف ، يهتم بأن يفعل الناس عند رؤيتهم هذه الأعمال كما ينفعسل مشاهدوا أعمال جريكو أو تيسيان أو جويا . كان الأمر وقتئذ يمثل انتقالا الى عالم الحقيقة والجمال والخير ، ويتفيا السيطرة على الانسان العادى ، الجاهل باصول الفن بواسطة العمل القس . وعلى الواقع بما هو فوق الواقع . كان الأمر آنئذ « حماسة » ، أى الكشف عن الشعور بنظام العالم .

ولم يعد احد اليوم يعتمد على الإعجاب الصادق .

٤/٣ - وفى مثل هذه الأحوال ، تغير من جديد معنى كلمتى فن وفنان . ولم يعد هؤلاء الفنانون فى الواقع يبالون بالجمال ؟ انهم تقنيون ينتمون الى مخابر التجارب ، ويقال عن أعمالهم أنها أعمال فنية فقط لأنهم يسمون فنانين ويزعمون أنهم كذلك .

ما وجه الشبه اذن بين « فنانى » العصر الحاضر هؤلاء وبين الفنانين القدامى

أتمال جريكو ، وتيسيان ، وجوبا ، ودلاكروا فى « صراع اللاتكة » ؟ ليس وجهه الشبه هو الرسالة التى يعبر عنها العمل ، ولا التأثير الواقع على الانسان ، ولا حتى الرغبة فى ايقاع هذا التأثير .

وقد رأى اندريه مالرو المشكلة ، واستنضم العشرين سنة الأخيرة من حياته فى دراستها . فإذا كان الفن لا يعترف بالجمال ، وبقي مع ذلك تقنية طموحة فى جوهرها ، تريد أن تبغى مقترنة بفيدياس وبراكسياتيليس وروائع الأعمال الفنية لآلاف السنين الخالية ، اذا كان الفن كذلك فكيف نعرفه ؟

فى رأى مالرو أن الشيء المشترك بين هذه الفنون كلها وهؤلاء الفنانين كلهم هو ارادة اللوام ، والتمرد على القنطرة .

وليس فى امكانى أن أعرض فى هذا المجال النقد الموجه الى هذه القضايا ، ولا عناصر الحل الذى أقترحه لها . أقول فقط اننى لا أعتقد أن فنانى الزمن الماضى كانوا ينتجون أعمالا لتستديم ، ولا أنهم كانوا كلهم ثائرين على أحوال البشر ، ولكنهم بوجه عام كانوا يحاولون النهوض بهذه الأحوال . كانوا يؤكدون ما فوق الواقع حتى يجعلوا الواقع مستحسلا .

٥/٣ - ليس هذا هو منهاج الباحثين ومخترعى الأصوات والضوضاء والأشكال والمواد والأشياء فى الوقت الحاضر ؛ لذلك لا يجوز أن نسميهم « فنانين » . وقد بدأ ظهور فكرة مؤداها أنه فى داخل الجماعة المتزايدة عددا من الفنانين ، أصبح من الضروري اجراء بعض التفرقة فى دلالات الألفاظ .

وبطبيعة الحال فإن « المشتغلين بالفن » ترجع نشاطهم الى زمن قديم ، فهم تأصيل لاتجاه ظهر فى القرن الخامس عشر على الأقل لدى الفنانين الذين لم يكونوا يشاركون البتة ، أو يشاركون بدرجة متواضعة فى العقائد الدينية السائدة ، ومن ثم كانوا أقل تأثرا بما فوق الواقع منهم بما خفى من الواقع على أغلبية معاصريهم ، ولذلك فانهم لم يكونوا يابهون كثيرا بمناقشة ما فوق الواقع هذا الذى كانوا يعتبرونه هاما أو قصورا ، أو لعله خداع بقدر ما كانوا يهتمون بتفتيح عيون الناس على الحقائق التى لا يبصرونها . وقد فتح قرير ، وفلاسكويز ، وجوبا نفسه ، وكذا الثائريون الأقرب اليينا من هؤلاء هذا الطريق ، واتبعوه .

ومن ذلك الحين ، أدى هذا الطريق الى مجالات متنوعة ، وأحيانا منفرة ، كتب عنها ريتيه هيوچ أشياء مناسبة . ومنذ ١٨٤٧ لحظ دلاكروا هذه الاتجاهات فى فن عصره : « لم يكن الفنانون (منذ عهد قريب) يشغلهم أمر سوى رفع الروح فوق المادة . أما اليوم فانهم على العكس من ذلك تماما . فالبروتستانتية قد أخلت السماء والكنائس من الناس ، والسعادة المادية هى وحدها التى يحتل بها المحدثون . ولم يعد ثقة من يسلينا يقهر مشهد تعاسته التى تتلف على صرف أنظارنا عنها » . وعلى ذلك كان فكر دلاكروا لم يزل تقليديا : فالمثل أنموذج (الأنموذج كما يقول ليتريه : شىء يحاكى) ، ومن ثم فالفنان حين يصور الجمال ، يسمو بالانسان ، وحين يصور القبح ، يحط من شأنه . ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون لمشهد تعاسته هذا بعض الفائدة فى تكون المفهوم الجديد عن العالم ، ذلك المفهوم الذى سوف يصطنعه الناس طالما كانوا على قيد الحياة .

ثم انه فضلا عن « المشتغلين بالفن » وهم على أنواع كثيرة ، لم يزل هناك فنانون منهم من يعلنون ذلك (شاجال) ، ومن يشتكون ، ومن يدعون ...

٦/٣ - هناك سمات أخرى في الفن المعاصر ينبغي النظر فيها . ولا يمكن ، حتى في هذا البحث غير المستوفي أعمال الجانب الاقتصادي والتجاري .

ولقد سبق القول بأن المشتغلين بالفن ، ان لم يكن الفنانون ، قد ازداد عددهم لا لال الاحساس بالجمال والحاجة اليه يتوغلان في قلوب « المحدثين » ، ولكن لان « استهلاك الأعمال الفنية » يتقدم بقدر ما يتقدم سائر أنواع الاستهلاك ، بل ويقدر أكبر . ان التقدم الاقتصادي الذي ينبع من تقدم تقنيات انتاج السلع والخدمات الشائعة يؤدي في كل اتجاه بلادنا الى ارتفاع مستوى المعيشة ، معنى ذلك نمو الحجم المادى لاستهلاك الفرد الواحد ؟ وقد زاد هذا النمو بمعدل ثلاثة أضعاف في كل البلاد الغربية تقريبا منذ عام ١٩٤٥ ، وازداد استهلاك كل شخص لكل شيء ، ولأى شيء ، وبخاصة للفن والثقافة . وبموازاة ذلك تتناقص مدة العمل ، وتزداد أوقات الفراغ ... وهكذا يصبح الفن موضوعا لتجارة ينمو رقم مبيعاتها بدرجة كبيرة ، وموضوعا للاستثمار والمضاربة ، وهذا عامل من عوامل الدخل ، وبالتالي الصالة (منتج الأعمال الفنية ، القائمون بأعمال الإصلاح والترميم والصيانة الباعة ، الشارحون ، النقاد ، الخبراء ، الناشرون .. »

وهكذا فان الرقم الاجمالى للوظائف المرتبطة بالفن يعادل ثلاثة أضعاف الرقم الاجمالى للأشخاص المعنودين من « الفنانين » . وأصبح الفن موضوعا للاستهلاك الجارى ، والملكية العادية ، ولكن (بعامه) دون أن يتعلل بالانفعال العميق ، ويسمى الى تكوين مفهوم عن العالم ، ويفهم ويسيطر بوجه أفضل ، ويلتزم بتحسين الأحوال البشرية . لم يعد للفن من غرض سوى أن يسلى ، و « يزين » ، و « يغير الأفكار » ، ويجمع التحف . لم يعد من شأنه سوى شغل أوقات الفراغ ، واستثمار المال .

لم يعد الأمر بالنسبة الى الفن تفهم الواقع والسيطرة عليه ، وانما فقط التعبير عن بعض أنواع الواقع أو استنساخها .

والنتائج التى تترتب على هذه الحقائق جد خطيرة .

٧/٣ - ولندكر أولا ما لعلنا كنا نرجوه ، وما كان يتوقمه الكثير منا منذ قرابة ثلاثين سنة ، من انتشار الفن والثقافة ، وغزارة الفن الذى فاض على الناس عن طريق المدرسة والراديو والتلفزيون والاسطوانات والكتب والمجلات والمستنسخات الملونة والصادقة بدرجة كبيرة للروائع الفنية الكبرى التى ظهرت خلال ثلاثين قرنا من حياة البشر : روائع باخ ، وموتزار ، وبتهوفن ، وبرليوز ، وديبوسى ، ورافل ، وسترافنسكى ، ومسيافين .. وميكالانجلو ، وبيتسبيان ، وجريكو . وشكسبير ، وجيته ، وشيللر .. وأصبحت فى متناول كل انسان فى بيته ، وفى كل الأوقات .

٨/٣ - أن ما نلاحظه بعيد كل البعد عن آمالنا

أولا - فى الأجيال الصغيرة التى تصل تباعا الى سن الرشد ، لا نجسد لدى

أفرادها (بوجه عام) معرفة بالفن ، أو تشريه ، أو ولوجا فى مجالات الفكر
التي يفتحها الفن ، أو ادراكا للعوامل الكبرى فى أحوال البشر ، أو مفهوما
عن العالم ، أو فضولا متقدما وحياء نشيطة ، وإنما نجد : الرفض ، والملك ، والشبع
دون امتلاء ، والاحساس بالشيء الذى سبق رؤيته - بلا اهتمام - والذى سريعا
ما تنسيح ذكره ، خليط « كاليديوسسكوب » (منظار النماذج المتغيرة ، مشكال -
المترجم) من ألوان وأصوات اختزلتها المدرسة الى تحليلات تقنية ، وكتابات مملّة
تشمل أسماء المؤلفين ، والتواريخ ، والشروح الصعبة (الخالية من الجوهر)
وهكذا تخلو هذه القائمة تقريبا من أى عنصر إيجابى ، فهى سلبية للغاية ، ليس
فيها شهية ، ولا جانبية ، ولا رغبة ...

وتضيف التجارة مساوئها الى مساوىء التعليم المدرسى . هاكم لوحة ، ولكن
ليس من حقكم أن تعجبوا أو تنفعلوا بها ، وإنما ينبغي لكم أن تعرفوا من صورها ،
وعلى الأقل المدرسة والبلد اللذين تنتسب اليهما ، وتعرفوا تاريخها ، وموضوعها
فإن كانت لمرمات فأنها تساوى ١٠٠٠٠ ، وإن كانت لبيكاسو فهى تساوى
١٠٠٠٠ أولسبسى فهى تساوى ألفا ، أو لسرفر تكس فهى تساوى مائة ، وإن لم
تكن لشخص معروف أى لا تنتسب لشخص له اسم فى قوائم التجار ، فهى لا تساوى
شيئا .

هذه الفهارس والقوائم والإعلانات تفيد « المشتغل بالفن » . فهناك عملاء
مشترون ، يجب تزويدهم بالأعمال الفنية ، والتاجر ، والصحافي ، والناقد
يجدون الأعمال الفنية ويتحدثون عنها لدى « المشتغلين بالفن » بأسهل مما يجدون
أعمال الفنانين أنفسهم ويتحدثون عنها ، فالمشتغل بالفن يثرثر بطلاقة فى الموضوعات
التصورية التى تفتن الأبواب فى العصر الحاضر ، ويحرر بنفسه نشرات إعلانية
لهواة الأعمال التقنية التجارية .

لقد أصبح الفن ، بل أعظم الروائع الفنية . شيئا عاديا مبتذلا . فالإنسان
يستمتع فى الصيف ، من خلال العديد من التوافد المفتوحة الى الحان « الفصول »
أو « أمسية الفون » ، ويهذى اليك جارك فى الطابق الذى تسكن عنده مقطوعة
لشويبر ، كما يهذى اليك جارك آخر « كاس ملك توكيه » . وثمة خمسون واجهة
زجاجية فى قلب المدينة تعرض روائع أنجيليكو ، وبوتشيل ، وريونارد ...

لم يعد الفن يثير المشاعر ، وذكره لا تثير سوى الإرهاق .

وندت ثمانين عاما فقط ، قام موريس باريس برحلة استغرقت شهرا لكى يرى
« دفن الكونت دورجاز » .

إن عالما بلا فن ، وعالما ليس فيه « ما فوق الواقع » لهو عالم ميت .

(ب) عوامل الانفصال . من التحليل الى زوال الأوهام

فحصنا فيما سبق ، فى خطوط عريضة الخطوات الثلاث !لتي
وإنما أنها تميز رحلة الإنسان الغربى (وفى أعقابها البشر كعلم) من
المفاهيم التى ترجع الى آلاف السنين ، حيث كان الفن والمعرفة مرتبطين ،

وكانت الحقيقة والجمال والخير تشكل مجموعة ، لا تنفصم عراها ، ذات جوهر واحد وكيان واحد ، الى الوضع الراهن حيث انفصل العلم تماما عن الفن والاخلاق ، ومن ثم لم يعد أغلب الناس يعتبرون الفن أكثر من وسيلة للتسلية ، و « طرفة سياحية » منظّمة ، واستخدام للوقت ، واستثمار للمال .

وعلىنا الآن أن نبحث بمزيد من الدقة عوامل هذا التطور الذي حدث والتي يمكن وحدها أن توحى إلينا بعض النبوءات عن المستقبل .

كانت عوامل التفكير في البداية ذات طبيعة علمية . أما العوامل التي لم تزل تتعاضد في الوقت الحاضر فهي على الأغلب من صنع الفن .

٤ - مثالب العلم

أثارت الروح التجريدية منذ ظهورها بعض الشك في هوية الجمال والحقيقة . وفي مرحلة ثانية ، شاعت الروح العلمية التجريبية ، وراحت تهدم كل ما هو مقدس . وتحط من قيمة الحكايات الخرافية والأساطير التي كان الفن التقليدي يعبر عنها ويمجدها . وأخيرا ، في مرحلة ثالثة ، وطبقا للرأى الشائع لدى الأغلبية الكبرى من الناس في الوقت الحاضر ، أصبح العلم معتبرا المصدر الوحيد للحقيقة وبالتالي المصدر الوحيد للتقدم ، والسلطة الشرعية : فالعلم وحده هو الذي يستطيع إسعاد الناس .

١/٤ - التجريب والملاحظة يناقضان أصول الجمال

لا مجال هنا لذكر الظروف التي ظهرت فيها الروح التجريبية بين الناس ، ومع ذلك فهذه مشكلة رئيسية لم تعرف ولم تفهم كما ينبغي . ولكنني أذكر فقط أنه على مدى آلاف السنين ، وبالتأكيد منذ نشأة الإنسان الحيوانية ، لم تعرف البشرية بعض المعرفة كيف تستخدم الملاحظة والتجريب لاكتشاف « الواقع » ، ولكنها على العكس من ذلك قد اعتبرت ملاحظة الواقع وإدراكه أمرا خادعا وغراما - بمعنى أنه يخدم لبشر (والواقع أن الملاحظة والتجريب الصحيحين أسهل بكثير مما يظنه الناس في الوقت الحاضر) .

وعلى هذا ظهر النهج العلمي التجريبي في مرحلة متأخرة من التاريخ ، وفي عدد قليل من الأمم ، وفي بضعة وحدات فقط من أفراد هذه الأمم . وكان لابد من انقضاء ألفي سنة أخرى حتى يصل عدد أتباع العلم التجريبي الى مائة ، توصّلوا من ثمة الى انقضاء العلم الحديث الذي ما لبث أن أظهر فعاليته المذهلة . وفي وقتنا الحاضر يقول كل الباحثين في العلوم الطبيعية والاحصائية والانسانية انهم قبل كل شيء من المجرّبين والملاحظين ، رغم أن معظمهم لم يفهموا كما ينبغي ماهية هذا المنهج التجريبي ، وأنهم جميعا على وجه التقريب ما زالوا على غير إرادتهم ، وبلا وعى منهم منقادين قبل كل شيء الى انمكاسات « العقلانية » القديمة .

وعلى أية حال ، فإن الاختبار التجريبي أصبح منذ اليوم قويا (وكان قويا كذلك في بعض المجالات منذ ١٥٥٠ أو ١٦٥٠) لهدم تأكيدات الفن حين تنكرها

ملاحظة الواقع ، من ذلك تكوينات ديكارت « الجميلة » بخصوص الأعاصير ، والرعب من الفراغ (الرعب هنا : نفور يتولد من القبح) ، ومن ذلك أيضا التكوينات (الجميمه) متعددة السطوح والكروية في علم الفلك ، والحركة الدائرية ، وغيرها من الأشياء المبددة للأوهام .

لقد دخلت « الدودة » في النمرة ، وسوف تتلفها حتما . كان هناك أشياء « جميلة » لم تكن وافية أو حقيقية . وبالعكس هناك أشياء واقعة تتجلى بالملاحظة ، غريبة ، غير متوقعة ، معقدة ، شاذة .. وقبيحة ، بل وبشعة (كالفراغ) .

ولم يعد الجمال معيارا للحقيقة . وأصبح الفن والانفعال الفني متجهين بالخداع والصنف وتصدعت الرؤية الوحشية للعالم .

اخترقت إيطاليا صرخة ألم طويلة

حين لفظ ميكلانجو أنفاسه الأخيرة عند قاعدة الهيكل

وانطوى عصره

وانهار معه الفن

(الفريد دو موسيه)

٢/٤ - انهيار « الحكايات الخرافية » والمفاسد .

حرم رجال العلم من الجمال ، ولكنهم ما لبثوا أن وجدوا عزاء من هسلد الحرمان . والحقيقة انهم استبدلوا شيئا بشيء . استبدلوا الجمال المجرد بالجمال التشكيلي والجمال العقلاني بالجمال المستشعر ، والأناقة فوق الواقعية المتمثلة في الفكر بالأناقة الواقعية المتمثلة في الأشكال والألوان : استبدلوا العقلانية بالفن ، دون أن يدركوا أنهم إنما استحدثوا يدائل .

وكان من شأن العملية المشتركة التي ضمت المنهج التجريبي (وهو دائما أكيد ونصيب) والمنهج العقلاني (وهو أكيد ونصيب في الكثير من الأحيان . ولكنه أيضا كثيرا ما يكون خداعا) أن مارست تأثيرا هداما على مفاهيم العالم التي اختلقها الناس في عقيدتهم خلال خبيرة طويلة لأحوال البشر ، على مدى آلاف السنين ، وهدم المعيار التجريبي كل المعتقدات في الكائنات والأشياء والأحداث التي لم « يلاحظ » . لقد أقصت فكرة الواقع الملحوظ كل فكرة عن الواقع غير الملحوظ وأصبحت أخقيقة هي مجرد الحقيقة التي ثبتت بالملاحظة في الوقت الحاضر ، ولكنها حقيقة امتدت لتشمل كل الأزمنة والأماكن . فالجاذبية بين الأرض والقمر ، التي أثبتتها نيوتن ، أعلن أنها عامة شاملة ، ورسخ في الأذهان أنها أبدية . وهكذا وبالتدريج ، ورغم طول المقاومة الشعبية والجاح العقلية الدينية والسحرية المحاطة شديدا في نفوس الجماهير غير المتعلمة ، انهار ببطء كل إيمان خلاف الإيمان بالواقع الملحوظ ، وكل إحساس بالواقع غير الملحوظ وغير الممكن لملاحظته ، وكل اعتقاد بما فوق الواقع الذي بناه الناس منذ آلاف السنين بجهد شديد من أجل ضمان معيشتهم وبقائهم .

وهكذا فإن العقلانية ، وقد ساندتها العلم التجريبي ، لم تجد مشقة في أن تقضي في بضعة قرون على الحكومات الخرافية والأساطير والأديان ، فقد كانت هذه المعتقدات تزخر بالاشياء غير المعقولة والمتناقضة ، وخاصة اذا واجهناها بالواقع اليومي ، وكنا نجهل مغزاها ، وبخاصة اذا أهملنا ، كما أهمل الناس بنية سليمة فكرة ان هذه الحكايات الخرافية والأساطير والعقائد كانت على مدى آلاف السنين تدكي حاسة الحياة في نفوس البشر البؤساء .

٤ / ٣ - سيادة العلم .

منذ القرن التاسع عشر ، وفي قسم كبير للغاية ، ان لم يكن الأغلبية من الجنس البشري ، كان من أثر النجاحات التي أحرزها العلم التجريبي في الكثير من المجالات - وفي نهضة العلوم الانسانية منذ عهد قريب - بالإضافة الى التعميمات (أو التقديرات الاستقرائية) المعروفة في المنهج العقلاني (وهي الآن الايمان والاعتقاد واليقين من أن المخ البشري ، المسمى « العقل » له القدرة على معرفة الكون) ان تولدت ثقة كبيرة بالعلم ، حتى لقد اعتبر قادرا وحده دون غيره على قيادة الجنس البشري وارشاده الى الحياة الحققة ، وفتح أبواب الرخاء والسعادة له . كان ذلك هو العصر الكبير ، عصر « الأساتذة المفكرين » ، و « الاشتراكية العلمية » .

وهن الواضح أن العلم ، بانتصاراته الكبيرة وأهدافه العظيمة ، لم يترك للفن الا مكانة صغيرة ، في صف التقنيات التربوية أو المسلية . فالفن الذي كان حتى ١٥٥٠ وصيا على العلم أصبح في عام ١٩٧٥ في الكثير من بلاد العالم خادما للعلم ، تحكمه « الخطة » ، ويخصص لانتاج « الواقعية الاشتراكية » .

٥ - مثالب الفن

من المتوقع في مثل هذه الظروف أن يثور الفنانون على العلم . وكان الفنانون في البداية لا يدركون حقيقة الموقف ، ثم أصبحوا يشارى بسبب انتقادات العلم وما ترتب عليها من فقدانهم الخطوة ، ومن ثم بدأ البعض منهم اليوم يلحون طرقا للتجديد .

٥ / ١ - الفن العليل في نظر العالم

قرر العلم التجريبي بصورة جذرية حاسمة أن الجمال ليس بالضرورة هو الحقيقة ، وأنه مسألة شخصية تتعلق بالإنسان الذي يبدى الإعجاب ويحكم ، أما الانفعال الجمالي فكثيرا ما يكون خادعا . وحيثما أدرك الجمهور والفنانون هذه الحقيقة في القرون السادس عشر ، والسابع عشر ، والثامن عشر ، والتاسع عشر في الغرب ، ثم في القرن العشرين في سائر أنحاء العالم ، كان لابد أن تنشأ أزمة خطيرة ، تسبب أضرارا بالغة ، محدودة النطاق في بدايتها ، ثم تتسع بالتساق لتتشمّل الفن كله . بل لقد انتهى الأمر بهذه الأزمة الى التشكيك في وجود الفن نفسه: فإذا لم يكن الفن كشفا للحقيقة ، وكان العلم نفسه يعتقد بضرورة الاستغناء عن الفن ، ويستغنى عنه بالفعل في سهولة . لينادى بالحقيقة ويتجسدها ، وإذا كان الفن ينشأ من افعال متقلبة ، ويخدع الناس بدلا من أن يهديهم الى الحق

الا ينبغي عندئذ لميكلائجلو أن يلحق بالآلهة والملوك في أكفانهم الأرجوانية ؟ غير أنه من الواضح أن مثل هذه الكائنات تستغرق قرونا طويلة حتى تموت .

وفي الفترات الأولى اللازمة ، احتفظ الفن بحيوية كبيرة ، وبقي معظم الناس صادقين مع انفصالاتهم ، يجهلون الانشقاق الكبير الذي وقع بين الجمال والحقيقة . من ذلك مثلا أن روما استمرت حتى أواسط القرن التاسع عشر ، في نظر الأغلبية من السكان ، بلدا فيها سراديب الموتى ، وفسيقساء سانت ماري ماجير ، ورافايل ، وبرامانت ، وميكلائجلو ، وبرينيني ، أدلة على حقيقة المسيحية .

وفضلا عن ذلك احتفظ الفن بمكانته بسهولة في القسم كبيرة من مضماره . التاسع . فالموسيقى التي لم يصعبها الانشقاق الذي أحدثه العلم ، تواصل مهمتها الكبرى في تنظيم « حركات الروح التي اختلت فينسا » . كذلك ، وفي مامن من العاصفة ، بقي في متناول المصورين انفصالات الحب والغريزة الجنسية ، وذكرى المدن ، والاحتفالات ، وصور الأشخاص ، والمصورات السياسية . . . من ذلك : واتو . وفراجونار . . . وقسم هوراس ، وتكريس نابليون الأول ، وطوف ميلوسا .

وكما قيل ، فإن أحسن الفنانين الذين أدركوا أن ما فوق الواقع قد أصبح موضع رغبة ، راحوا يعلمون الناس كيف يحسسون رؤية الواقع ، آية ذلك : الوصفيات الإسبانيات ، صانعة الدنتلا ، درس التشريح ، شارل الرابع وماري لويز دوبارم ، الغداء فوق العشب ، أصحاب الزوارق في أوجانتي ، جبل سانت فيكتوار . . .

٢/٥ - نجاح « المستقلين بالفن »

وصلت الأزمة الى مرحلة حاسمة حين أصبح القسم من الجمهور العريض الذي لم يعد يؤمن بخاصية الفن الفائقة للطبيعة أغلبية مطلقة ، ثم شمل الهواة كلهم تقريبا . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية حين راح التصوير الفوتوغرافي ، ثم استنساخ الأصوات والألوان والخطوط والأشكال استنساخا يزداد اتقاناً وكمالاً تفرق الفنانين والمؤمنين بهم ، ثم المواطنين كلهم بسبل لا ينقطع من الصور والعلامات والرموز النابذة من كل بلاد العالم وفي كل العصور .

عندئذ انهار الفن الكلاسيكي الذي استنسخ ، وأصبح تافها وموجودا في كل مكان . ابتداء من رياض الاطفال ، ومشوها بسبب نجاحه . لم يعد هناك لهذا الفن واحة أو ملجأ آمينا . وهبطت قيمة الماضي كله ، وضعفت المناهج التقليدية أو فضيت ، وابتعد الفنان عن هذه المجالات التي أصبحت مبتذلة . ولم يستطع الشاعر ، وهو رجل الحساسية والشعور أن يحتجى بالعلم نفسه الذي هو مجموعة من الطلاسم الرياضية التي ينفر منها ولا يفهمها . وهرب الفنان ، وهو لا يريد ولا يستطيع أن يفعل ما فعل الكثيرون قبله ، بفزارة واتقان رائع . حرب وهو لا يدرى الى أي مكان يذهب :

النفوس في قاع الهاوية ! سواء في الجحيم أو في النعيم ، في قاع الجحيم . بحثا عن شيء جديد .

(بودلير)

وهكذا استشعر بودلير الكلمة الفعالة لدى « المشتغلين بالفن » . كلمة الجديد ، أو الجدة ، فلا أهمية للجمال أو القبح ، طالما أن الانسان « مبتكر » شيئا لم يره ولم يسمع به أحد من قبل . وأن يكون « خلاقا » و « أصيلا » ..

بيد أن ارادة عمل « شيء آخر » مع احتمال القلب أو التحطيم ، أو الخلع ، أو البتر ، أو اقتراح الألفاظ الرمزية ، والإحاجي ، والخدم ، وتحول الفنان الى « مشتغل بالفن » لا يمكن أن يتم كل ذلك دون تشجيع من التجار والمشتريين . وكان من شأن دخول عملاء جدد يملكون قوة شراء كبيرة ، ولكنهم بلا ثقافة تقليدية « سوق الفن » هذا أن شجع انتاج هذا الفن الذي انقطع عن أصوله التقليدية ان الظاهرة « بيكاسو » لا تتوقف على عبقرية بيكاسو الشاذة وحدها ، وانما أيضا على نجاح بيكاسو التجارى .

ولم تكن كتلة الشعب ، بل كان قسم نشيط من (الهواة) هو الذى عمل على نجاح فن بدأ ينسى الماضى ، وينكر الحاضر ، وينازع العلم نفسه .

٣/٥ - الفن ، ناقد العلم .

الواقع أنه لا يمكن أن يستمر البحث عن « الجديد » بعض الوقت دون أن تظهر بعض التيارات . ومن كثرة البحث فى كل الاتجاهات ، قد يعثر بعض الباحثين على فنانيين ، أو يخلق بعض « المشتغلين بالفن » فنانيين .

والأثر الأكبر لهذه الأزمة الطويلة هو بلا شك دوام الحياة الفنية . ولم يزل نى الوجود شعراء مرهفو الحساسية والعاطفة ، سواء تغيروا أو فسدوا وضلوا ، وسواء تمردوا أو خضعوا . ويستمر أيضا الشوق والحاجة الى الانفعال الفنى ، وإلى فن « الجمال والحقيقة » لدى عملاء الفنانين وتجارهم ، والموظفين الذين يديرون أعمالهم . وبخاصة لدى الجمهور نفسه . ولم تزل صيحة الألم الطويلة التى تحدث عنها الفريد دوموسيه تدوى فى أرجاء إيطاليا والعالم كله .

اتأسفون على الزمن الذى كان فيه الرب
يسير على الأرض ، ويعيش بين شعب من الآلهة ؟
حيث كانت فينوس استارتية ، ابنة « موج البحر » ،
وهى لم تزل عذراء ، تهز دموع امها ،
وتخصب العالم وهى تقتل شعورها ؟

(الفريد دو موسيه)

نعم اننا نأسف على هذا الزمن .

نأسف عليه لأن الواقع بدون « ما فوق الواقع » كئيبي ، باهت ، وتافه ، سريعا ما يفسد في نظر الكثيرين ذلك « الهراء » الذي استشعره وأخبر به واحد من الشعراء الأوائل ، هو آرثر رمبو .

نأسف عليه لأنه من غير ما فوق الواقع تصبح أزمات هذا الواقع وتقلصاته أشياء منفردة لا معقولة .

نأسف عليه لأنه بدون ما فوق الواقع ، تهتز الأخلاق ، وتنقلب القوة ، وتصبح السلطة السياسية في أيدي الطغاة .

نأسف عليه لأنه بدون ما فوق الواقع تصبح المعاناة والفشل والموت أشياء عقيمة لا مرد لها .

نأسف عليه لاننا جميعا لسنا أولى عزم . ونحن في حاجة الى المعنى والأمل .

نأسف عليه لأنه ما من جماعة بشرية عاشت دون أن يكون لديها تصور لأسرار الكون ، ولأن تجربة « الواقعية » التي ارتبطنا بها منذ أربعائة سنة انتهت الى طريق مسدود

واني اذ أكف عن هذا الأسلوب الخطابى ، أقول ان ما يدعيه العلمانه وحده القادر على توفير السعادة للإنسان ، قد باء بالفشل . ان صيحة « الجمال - الحقيقة - الطبيعة » قد أطلقها « بيكون » ، أما صيحة « الحقيقة - الواقع العلمى - الطبيعة - الجمال » فقد أطلقها « سوليتسين » . واليوم ، تكثر الكتب ، حتى بالفرنسية التي تنهار فيها منافع العلم بأنه يحكم الناس . هناك أشياء كثيرة « لاتجرى كما ينبغي » في مجتمعاتنا العلمية ، وفي اشتراكيتنا العلمية . ولا بد ان هؤلاء السادة العلماء قد نسوا في تقديراتهم بعض العوامل . والعلم يدرك كل ذلك ، انه يتجرى عن حقيقة العلم ، بل انه يعمل على كشف أخطائه وتصرفاته .

والحقيقة أنه منذ خمس عشرة سنة ظهر في بعض مجالات « الواقع » اخفاق أساليب العلم التجريبي التقليدية ، وهى أساليب البحث وطرائق التعبير ، ولم تزل العلوم الانسانية مخيبة للآمال . حتى العلوم الطبيعية ، فانها عاجزة عن السيطرة على نتائجها وتناقض هذه النتائج . كلا ان الطبيعة لا تسمح للمقل البشرى بأن يفهمها بالسهولة التي تصورها ديكارت ونيوتن .

ومذ قرابة عشرين سنة ، عين بعض الباحثين من مختلف الاقطار حدود العقلانية الكلاسية ، وأخطارها . حقيقة ان النهج العلمى الحديث كان ولم يزل وسوف يبقى شديد الفعالية فى الكثير من المجالات ، وكان ولم يزل وسوف يبقى واحدا من غزوات البشرية الكبرى . ولكنه فى الكثير من المجالات الأخرى بسيط وخطى للغاية ، وحتى وجامد للغاية ، فلا يستطيع أن يحيط احاطة صحيحة بتعدد الواقع تمقدا غير ثابت . وقد تولد من هذه الملاحظات حركة البحث المسماة « نظرية المذاهب » .

وحديثا ، طرح أحد كبار علماء الاجتماع الفرنسيون ، ادجار مورن مشكلة حدود العلم الحديث بكل أبعادها ، وكذا مشكلة الاجراءات التى تيسر التحكم فى الواقع المعقد ، والاقلال من بتر « حياة الكائنات ، وسر الأشياء » . وقد بدأ منذ عنيها نشر « مجل » ضخيم بعنوان « بسيط » هو « المنهاج » ، وفى مقدمة الكتاب ، يشير المؤلف بقوة الى النزعات الضارة للعلم الكلاسى . من حذف المجهول وغير المقيس ، ومن باب أولى ما لا يمكن قياسه ، وانشاء المثل العليا ، والعقلانية والتسوية ، والتعميم ، وبسط نتائج بعض الأبحاث ونطاق بعض القوانين فى الزمان والمكان بطريقة تمسقية ، وإخفاء روابط التعقد ، وعدم القدرة على التركيب والتجميع ، وبقاء الأشياء « مفتتة » .

والعلم يتغير . ولكي أبشر بتصالح يتم بين الفن والعلم ، بكفينى ان اطالع بعض المبارات التى كتبها رجل مثل ادجار مورن ، من قبيل : « اننا فى حاجة الى مبدأ للمعرفة لا يحترم سر الأشياء فحسب ، وانما أيضا يكشف عنه » .

٦ - كيف يمكن تجديد الوفاق بين العلم والفن ، والمصالحة بين « الجمال - الحقيقة الشخصية و « الحقيقة الواقعية » ؟

ما معنى هاتين الكلمتين اللتين يزداد استخدامهما منذ بضع سنوات ، وتترددان كثيرا فى حديثي : الواقع ، وما فوق الواقع ؟

الواقع :

فى قاموس روبر ، من كلمة لاتينية معناها ، شئ . [٠٠٠] ، اسم مذكر ؟ الأشياء نفسها ٠٠٠ ما يكون . ويستشهد روبر بباشلار : « الملاحظة العلمية تعيد بناء الواقع » .

وضع أن كلمة « واقع » تعتبرها هنا مرادفة للواقع « المحسوس » أى الذى « يستطيع الإنسان أن يدركه بحواسه » أما مباشرة وأما بواسطة آلات أو أجهزة « .
الواقع هو العالم المحسوس كله ، وكل شيء أو نظام أو كائن محسوس فى العالم المحسوس .

ومن الواقع المحسوس ، وبالتالي الذى يمكن إدراكه بحواس الإنسان . جزء كبير غير مدرك بالفعل لعلم وجود الإنسان الحى الذى يستطيع إدراكه . أن علم البشر يتطلب آيس فقط أن يدرك الإنسان الواقع ، وإنما يتطلب أيضا ذكرى هذا الإدراك ذكرى تنتقل بدقة الى سائر الناس . هذه الحقائق تستلزم التمييز فى « الواقع » بين:

– الواقع ، الذى يعرفه العلم ويتضمنه : الواقع الملحوظ أو المجرب

– الواقع غير الملحوظ ، وغير المجرب لسبب ما (واقع كان فى الامكان ملاحظته ولكنه لم يلاحظ ؟ واقع لم يستطع الإنسان ملاحظته ، أو أنه لا يستطيع أو لن يستطيع ملاحظته بسبب ظروف خاصة بالمكان أو الزمان . مثال ذلك : الأحداث أو الكائنات أو الأشياء التى لم توجد بعد ، وتلك التى توجد الآن ولكن على كوكب تابع لاحدى الشموس ، أو المجرات ، وتلك التى نتجت على الارض أو القمر منذ خمسة عشر ألف سنة) . ويمكن أن نطلق كلمة (فوق الواقع) على الواقع الذى يفتل فى الأحوال الحاضرة من ملاحظة الإنسان ، ومن ثم من العلم التجريبي (مع احتمال التصدى له بطريق العقلانية) .

ما فوق الواقع :

هو « الوجود بعد الواقع » كما يقول قاموس روبر . ولكنى أستخدم هذه الكلمة بمعنى أدق : « الموجود بعد الواقع الملحوظ » . ما فوق الواقع هو مجموع العوامل أو الأشياء أو النظم غير الملحوظة ، والتى لابد أن يفترض الإنسان أنها واقعية حتى يفسر الواقع الملحوظ .

ومن الواضح أن الواقع الملحوظ مفصول عن ما فوق الواقع بالنسبة الى البشر وحدهم . ومن الواضح أيضا أن الواقع الملحوظ لا يشكل من الوجهة الموضوعية نظاما منفردا . لذلك فإن تفسير الواقع يتطلب النظر بعين الاعتبار الى « ما فوق الواقع » . وهكذا فإن الواقع الملحوظ لا يكفى لتفسير الواقع ، ولا حتى الواقع الملحوظ .

ما فوق الواقع هو مجموع الفروض والمعتقدات التي تتجاوز الواقع ، والتي يضطر الانسان الى تخيلها أو اختراعها أو تقبلها حتى يصير الواقع عنده معنى يمكن احتماله ، ومعايشته بسرور ان لمكن .

لماذا الجمال « خالد » ،

ومرتبط بوجود البشر وبالعالم ؟

ولماذا يأتي التجديد ؟

ذاك لأن الجمال يذكر بما فوق الواقع الضرورة لفهم الواقع ومعايشته ويجعله محسوسا . والعلم كما رأينا منذ قليل لا يكفي لتفسير الواقع الذي يسجله ويحصيه ولا يكفي لجعله محتملا ، ولا يستطيع دون أخطاء ومعاناة شديدة أن يحبس الانسان في داخل المعرفة التجريبية . يجب على العلم أن يتقبل ويستثير ما فوق الواقع الذي يتخيله الفن ويصوره ، أو على الأقل يسهم على نطاق واسع في اختراعه وتمثيله .

الفن مقترن بمعارف البشر وخيالهم ، انه هو الذي يجعل العقل في الموضع الذي يتيسر له فيه أن يدرك الأمور بقوة . ويكتشفها ، « الوضع الذي تتلقى فيه البكارة حافز الخصوبة » .

الفن والجمال يولدان في العقل ذاكرة نشيطة ، والرسالة المؤثرة تعيسد تنظيم طائفة من المعلومات التي سبق تخزينها ، وأحيانا تهيج هذه المعلومات ، فتكسبها ترابعا وتنظيما ودواما تسببا يخلق الشخصية

ولا بد أن يكون الفن موجودا في التقنيات كلها ، وعن طريق « الكمال » يضيف الفن جاذبية على الأداة والآلة والشارع والمدينة . . الفن وحده هو الذي يجعل الناس يلقون على الشيء المصنوع نظرة دافئة . وعن طريق « الكمال » يتجاوز الفن حدود المنفعة في سلم القيم . والفن ، فيما بعد الواقع الملحوظ الذي يمكن قياسه ، والفعال بصورة مباشرة ، يستدعي ويضمن « ما فوق واقع » أشد لزوما . وعلى الفن في كل مكان ، أن يضيف إلى المنافع علامة الانتماء إلى الكون الشاسع « الخالد » الذي نحن أعضاء فيه . وفيما وراء النافع الفردي نجد النافع الجماعي ، الانسانية وفيما وراء النافع المباشر . نجد النافع الدائم ، طويل الأجل ، وفيما وراء الانسان الحيوان والنبات ، وفيما وراء الأرض ، الكون . رسالة الفن أن يذكر ويعلم في الحياة اليومية . وفي الأعمال الكبرى الفلسفية أن الانسان ينتمى إلى نظام الكون الغامض . إلى ذلك « النظام » العظيم (الذي لم يكشف العلم إلا جزءا منه) . وهو

نظام غير كامل بالتأكيد بالصورة التي نرغبها ، ولكنه مع ذلك متماسك وخصيب
بدرجة تكفي لأن نعيش فيه •

يجب اذن على الفن والعلم اللذين نراهما اليوم منفصلين ، بل أيضا
متضادين ، أن يتعاونوا ، وسوف يتعاونان بالفعل ، في ادراك التنظيم العالمى
واكتشاف ما فيه من واقع ، وفوق واقع ، وهو أمر ضرورى لعقلنا وسيادتتنا
وبقائنا • والمطلوب هو الاسهام بالعمل فى هذا التنظيم العالمى ، وهو ما يسميه
ادجار مورن أى العمل التنظيمى •

وعندئذ ...

سوف نوحده الوردة البيضاء والحمراء :
ابتسمى يا سماء لهذا الاتحاد الجميل ،
بعد أن تجهمت طويلا لعلاوتها !



حقيقة الخيال

● المقال في كلمات

يناقش هذا المقال العلاقة بين الحقيقة والجمال ، الحقيقة باعتبارها الغاية التي يسعى العلم الى الكشف عنها، والجمال باعتباره الهدف الذي يتغياها الفن، وهذا موضوع قديم كثر البحث والجدل فيه ، ولكن الكاتب يعالجه من زاوية الخيال الذي ينير البصر والبصرة ، ويستثير مواهب العالم والفنان ، ليكشف الأول عن الحقائق العلمية ، ويبدع الثاني الروائع الفنية .

الكشف العلمي والخلق الفني يصدران عن عملية نفسية واحدة اختار لها الكاتب مصطلح « التداخي الثاني » ، عملية ينشط بها العقل والخيال ، وتدرك الحواس اشياء كانت خافية عليها . ومن ضروب التداخي الثاني : الجناس والقافية والمجاز والاستعارة ، والوزن والابلاغ ...

ولقد مر الفن في تاريخه بتطورات كثيرة اجرت تعديلات حاسمة في القيم والمعايير واساليب الادراك ، ومر العلم في مساره التاريخي بمثل هذه التطورات . وهناك يقينا فروق كبيرة بين وسائل الحكم على النظريات العلمية ، وبين طرق تقييم الاعمال الفنية ، غير ان هناك تنقلات مستمرة بين هذه الطرق ، والنظرية

الكاتب: آرثر كوستلر

ولد عام ١٩٠٥ بيودايست (جنسية البولندية) • درس في
معهد الفنون التطبيقية في لينين • بعد أن غلبت فترة من
ممارسة السياسة ، عكف على الدفاع عن الحريتين ، وفتح
للعلم • من مؤلفاته « وصية أسبانية » « والحمل والانهيار »
و « الحب للسلوك » و « زهرة اللوتس والامسان الالى » .

المترجم: أحمد رضا

المنظرية والالهام الكاذب يملآن تاريخ العلوم ، كما تملأ الأعمال
الفنية الرديئة تاريخ الفن •

الاكتشاف العلمي يستثير في نفس العالم احساسا بالجمال ،
ومن ناحية الفن لا يحدث الشعور بالجمال الا اذا أقر العقل
صحة العملية التي استثارت هذا الشعور • وفي الفن ، يوجه
المصورين والنحاتين وتلح عليهم نظريات علمية •
وثمة جهود كبيرة تبذل من الجانبين ، العلم والفن للتقريب
بينهما •

وفي الانسان ، عالما كان أو فنانا ، « دافع استكشافي » يبحث
على البحث عن الجديد • وأخيرا ، فالعالم كله كما قال شكسبير
« مسرح » • ولكن الحياة في رأى الكاتب تجرى على مسرحين في
مستويين مختلفين : مسرح بمستوى عادي يتحرك عليه عامة الناس
ومسرح على مستوى مساوى ، ينتقل اليه العالم الباحث المستكشف
والفنان الملهم الخلاق ، حين تستبد بأى منهما مشاعر قوية فياضلة
تشكل الاستبصار أو الاستنارة أو الالهام ، فيكتشف ببطء
ملامح الحقيقة ، أو أطياف الجمال الفني ، ولكنه نزيها ما يعود إلى
مسرح الحياة العادي ومعه كشف علمي أو راقية فنية •

فى خطاب حرره فى عام ١٨١٧ كيتس لبنيامين اينى ، نجد الجملة الآتية :
 « لست واقفا من شئ لفتى بقسسية خففات العلب ، وحقيقة الخيال ... »
 ولا يبدو هذا الكلام واضحا كل الوضوح ، ولسنا نتقدم كثيرا فى تفهمه حين
 يتكشف لنا أن ثمة أشعارا تردده صدها ، وهى الأشعار المشهورة التى تختتم القصيدة
 الغنائية المدونة على اناء اغريقى ، والتى نظمت بعد ذلك بعامين :

الجمال هو الحقيقة ، والحقيقة هى الجمال ، هذا هو كل ما ستعرفه على وجه
 الأرض ، وكل ما ينبغي لك معرفته .

وليس من شك فى أن فى هذين البيتين شيئا من الجمال ولكن هل يقولان
 الحقيقة ؟ اعتقد انهما كذلك . ومع ذلك فإن العلاقة بين الحقيقة والجمال ، أو بعبارة
 أهم بين العلم والفن موضوع قديم من الموضوعات الشائكة المطروحة دوما على
 بساط البحث والجدل ، وسوف اقتصر فى هذا المجال على الامام ببعض مظاهره .

لقد قيل ان الاكتشاف العلمى يتكون اساسا من رؤية تامل بين الاشياء ، لم
 يلحظه أحد من قبل . وعندما لمح وليم هارفى قلب سمكة عار وكأنه مضخة آلية
 مضرجة بالدماء ، وجد بين الاثنين تماثلا لم يلحظه من قبل . كذلك كان شأن
 الملك سليمان حين شبه عنق سولاميت ببرج من الباح .

هذان الاكتشافان على ما يبدو مختلفين كل الاختلاف ، ومع ذلك فانهما
 فى الواقع يصدران عن عملية نفسية واحدة : فثمة شئ أو حدث عادى تدركه الحواس
 فى ضوء جديد غير عادى ، ضوء كاشف ، كما لو أن انسانا أزاح النقاب الذى يحجب
 بصره . هذه العملية ذات أهمية جوهرية فى فن الاكتشاف ، وكذا فى اكتشافات
 الفن . وقد اشتقت لها منذ وقت قريب كلمة « تداعى ثنائى » حتى يمكن تمييزها
 من التداعى النمطى الشائع فى المجالات المادية . و « التداعى الثنائى » وثبة
 فجائية فى المخيلة الخلاقة التى تربط بتركيب جديد فكرتين ملحوظتين ، أو أسلوبين
 من الإدراك ، أو عمليتين عقليتين ، لم يكن شئ يربطهما من قبل ، ويعقب هذا
 التداعى الثنائى عادة صيرة تسحب « أمريكا ! » (وجدتها !) تعبر عن الاستضاءة
 العقلية ، أو التنفيس العاطفى .

والجناس هو أبسط أنواع « التداعى الثنائى » ، هو العلاقة الصوتية
 التى تربط خططين من خيوط الفكر . أما « القافية » فأنها جناس راق ، يتردد جرسه
 بالمعنى . كذلك فإن « الوزن » و « الإيقاع » حين يغزوان الكلام ، يذكران بدقات
 طبلة الساحر ، وكما قال بيتس « يهدهدان الروح حتى تدركها النشوة » . وأخيرا
 فإن « المجاز » أو « الاستعارة » بيان شفوى يكتسب بعدا جديدا بإضافة صورة
 مرئية .

أن ما أريد أن أوضحه هو أن الهياكل التركيبية التى نعرفها على هذا الوجه
 فى مجال الحاق الفنى لها نظائرها فى أبحاث رجل العلم . من ذلك مثلا أن للنسب
 المنتظمة أهمية جوهرية فى دراسات علم الحياة ، وفى الإدراك . وتردد اللبذبات
 التى تصل إلى العين والأذن هو الذى يحدد اللون وارتفاع الصوت . وكان الفيزيائيون
 الذين انطلقوا بنا فى عالم المغامرة العلمية يعتبرون الكون بمثابة صندوق موسيقى
 هائل ، وأن القواصل الموسيقية تقابل المسافات الممتدة بين الافلاك الكواكب الأمر الذى
 زودنا بالاسس الرياضية لتكاف النجوم والكواكب السيارة . ومع أنهم لم

يكونوا من أنصار المذهب المادى ، فانهم رأوا فى كل مادة اوقاما ترقص ، كذلك فان الفيزياء الحديثة ، بعد أن حولت المادة الى طاقة ، عادت الى هذا الوضع نفسه .

وثمة خطأ شائع للغاية ، يتمثل فى الاعتقاد بأن عمليات الاستدلال العلمى منطقية حاصة ، وانه ينقصها انصعات المحسوسة والمريئة الخاصه بالخيال الشعري وقد أجرى تحقيق لدى علماء الرياضه الأمريكیین ، كشف أن جميع العلماء بما فيهم اينشتين كانوا يفكرون بصور مريئة ، لا بمناهيم شفوية محددة . وثمة واحد من اعظم علماء الفيزياء فى كل الازمان ، هو ميشيل فاراداي ، رأى بصورة حسية التورترات التى تحيط بالمغناطيس والتيارات الكهربائية كأنها خيوط مقوسة فى الفضاء سماها « خطوط القوة » وتصورها واقعية كما لو كانت مصنوعة من خيوط صلبة ، وتوصل الى تصوير الكون كله مرتبا تبعا لهذه الأقواس ، وبعد زمن قليل أصيب بالشيخوخة وهناك أوجه شبه كبيرة بين خطوط القوة التى تعبر عالم فاراداي وبين اللوامات التى تدور فى سماءات تصاویر فان جورج .

ومع ذلك فهناك رأى شائع يؤكد أن المعلم ينبع الحقيقة ، وأن الفن يستهدف الجمال . فإنا كيتس قد يكون مشروخا ، ورسائله قد تبدو كاذبة ببعض الشيء ولكننا اذا أمعنا النظر ، ظهر لنا الشرح وكأنه اختفى . ان كلا من العالم والفنسان يطلق تجربته الواقعية فى الأسلوب التعبيرى الذى اختاره ، وهما لا يعيشان فى عوالم منفصلة : فهما يشغلان طرفى طيف متصل ، أو قوس قزح يمتد من الأشعة تحت الحمراء لدى الفيزيائيين الى الأشعة فوق البنفسجية لدى الشعراء ، ويشتمل على عدد كبير من طلال الفروق الوسطى والنزعات المختلفة ، كالهندسة المعمارية ، والتصوير الفوتوغرافى ، والشطرنج ، والطبخ ، والطب النفسى ، والسيرايك . وليس هناك حدود فاصلة فصلا دقيقا بين مجال العلم من ناحية ومجال الفن من ناحية أخرى . والانسان « الشمولى » فى عصر النهضة ، مواطن ينتمى الى الملكتين .

وتختلف المعايير بطبيعة الحال باختلاف العلوم والمعارف ، ولكنها تعرض كلها تدرجات متصلة من الأساليب الموضوعية « نسبيا » التى تستعمل فى التحقق من نظرية علمية عن طريق التجربة ، الى المعايير الشخصية « نسبيا » المتعلقة بالقيمة الجمالية . ويجب التأكيد بنوع خاص على كلمة « نسبيا » . من ذلك أنه يمكن تفسير نفس المعطيات التجريبية فى معظم الاحوال بأكثر من كيفية واحدة ، ولهذا ففى تاريخ العلوم من الخلافات الشديدة ما فى تاريخ النقد الأدبى ، وفى هذا عزاء لنا جميعا . والواقع أن التقدم العلمى ، مثله مثل السالك المهجورة فى الصحارى ، قد انتشرت فى ساحته هياكل ابيضت من نظريات طواها النسيان ، كانت تبدو فيما مضى وكأنها ستعيش ابد الأباد .

ويتضمن تطور الفن تعديلات قاطعة فى القيم المسلم بها ، والمعايير الهامة ، وأساليب الادراك . وفى غضون القرنين الماضيين فقط شهدت أوروبا ازدهار الكلاسيكية والرومانسية وال « استيرن أندرانو » والمذاهب الطبيعية ، واللدادية ، والسيربالية ، والقصة الاجتماعية ، والوجودية ، والحديثة . وفى تاريخ التصوير ، كانت التفورات أعمق جنورا .

وتميز التمرجات نفسها تعلم العلم : ويكفى لذلك ان تفكر فى تاريخ الطب أو علم النفس أو الفيزياء . وفى التعديلات الأساسية التى طرأت على مفهوم الكون منذ ارسطو الى اينشتين ، مارين بينوتن . فالشاعر والمصور والعالم يفرضون كليهم على الكون نظرهم العابرة بدرجة ما ، ويبنى كل منهم أنموذجه الشخصى للحقيقة الواقعة . ويختار . لكى يظهر هذا الأنموذج واضحا كل الوضوح مظاهر التجربة التى يرى أنها كاشفة معبرة ، ويستبعد المظاهر . . التى يرى أنها عديمة الاهمية . وتجد نفس النهج التقنى . نهج التجريد بطريق الانتقاء فى رسم المصور الكاريكاتورى ورسم الفيزيائى ، وخريطة الجغرافى ، والمنظر الطبيعى ، وصورة الانسان المبسطة اما التكتيك فهو واحد . وانما نختلف مجالات التطبيق ومعايير الملاحظة .

ولست ابالغ : فهناك بالتأكيد فرق كبير فى الدقة والموضوعية بين الطرق المستعملة للحكم على نظرية فيزيائية ، وبين الطرق التى تتيح تقييم عمل فنى . ولكن لا بد أن انبه ثانية الى أن هناك تنقلات مستمرة بين هذه الطرق . وفضلا عن ذلك فإن عملية الحكم تأتى دائما متأخرة ، بعد العمل الخلاق ، فى حين أن المرحلة الحاسمة للعمل نفسه هى على الدوام وثبة فى خفايا المجهول ، أو غطسة فى ظلال المعرفة ، وغالبا ما يصعد الغاطس وفى يده حفنة من طين بدلا من المرجان . والالهام الكاذب ، والنظرية المتطرفة يملآن تاريخ العلوم بقدر ما تملأ الأعمال الفنية الرديئة تاريخ الفن . ومع ذلك فإنها تثير فى نفوس ضحاياها نفس الايمان القوى والبهجة اللذين تثيرها الاكتشافات الجيدة التى يتضح فيما بعد أنها حقيقة وصحيحة . والعالم فى هذا الصدد ليس فى مركز أفضل من الفنان : ففى عناء العمل الخلاق ، لا تكون الحقيقة مرشدا أضمن أو أقل التصاقا بالشخصية من الجمال .

نستطيع الآن أن نخطو خطوة أخرى . ان كل اكتشاف علمى صحيح يستثير فى نفس الخبير احساسا بالجمال ، ذلك لأن حل مسألة صعبة يخلق انسجاما فى موضع كان يسوده التنافر . والعكس بالعكس ، لا يمكن أن يحدث الشعور بالجمال إلا اذا أقر العقل صحة العملية التى استثارت هذا الشعور . ان صورة من صور العذراء ليويتشيللى ، ونظرية لبوانكاريه لا يثيران فى الذهن أقل شبه بين البواعث أو التطلعات لدى مبدعيهما ، وعلى ما يبدو كان الأول يبحث عن الجمال ، والثانى عن « الحقيقة » . ولكن بوانكاريه كتب يقول ان ما كان يرشده فى أبحاثه المتعددة غير الواعية فى مسيل الحسول على « التوفيقات الموقفة » ، التى تولد الاكتشافات هو « الاحساس بالجمال الرياضى ، وانسجام الأرقام والأشكال ، والأناقة الهندسية » . انه احساس جمالى حقيقى ذلك الذى يعرفه علماء الرياضة كلهم .

وثمة عدد كبير من العلماء المبرزين قد أسروا بهذه الخواطر نفسها . كتب ج. ه. هاردى فى مؤلفه المشهور « دفاع عالم الرياضيات » : « لا مكان فى العالم للرياضيات القبيحة » . وذهب بول ديراك عميد الفيزيائيين الانجليز الى أبعد من ذلك فى عبارته المشهورة : « ان توفير الجمال فى المعادلات لأهم من جعلها تتوافق مع التجارب » . ولم يمنع ذلك من حصوله على جائزة نوبل .

ولنتحول الآن الى الطرف الآخر للطيف . ان الكاتب الروائى والشاعر لا يبدعان فى فراغ . ذلك لأن رؤيتهم للعالم تتبع (بعلمهم أو بلا وعى منهم) الساحة الفلسفية

والعلمية المنبسطة في عصرهم • كان جون دون متصوفا ، ولكنه أدرك للحال معنى
تلسكوب جاليليو :

نسج الانسان شبكة ، ورمى الشبكة

على السماوات ، واستحوذ عليها ...

وكان لنيوتن تأثير مشابه ، وكذلك بالطبع داروين ، وماركس ، وفريزر يكتبه
« الفصن الذهبي » ، وفرويد ، وإيشتين • أما بوتشيلي فانا لا نعلم الكثير عن آرائه
الفلسفية ، ولكن ما نعلمه منها هو أن المصورين والنحاتين توجههم دوماً بل وتلح
عليهم نظريات علمية ، أو يزعمون أنها علمية : قطاع الذهب عند الاغريق ، هندسة
المنظور ، والمصغر ، « نهائيات التناسب التام » عند دورر وليوناردافيتشي ، ومذهب
سيزان بشأن تحويل الأشكال الطبيعية كلها الى دائرة ومخروط واسطوانة ، وهكذا
دواليك • ونجد ما يقابل « دفاع عالم الرياضيات » الذى يجعل الجمال قبل المنطق،
فيما قاله سورا « انهم يرون فيما عملته شعرا • لا ، اننى أستخلف أسلوبى فقط ،
هذا هو ما أفعله » •

ويبدو من الجانبين أن جهودا شديدة تبذل في سبيل التقارب : فرجل العلم
يعترف بأنه يعتمد على الاستبصار (أو الحدس) ليتقنم فى نظريته ، والفنان ينسب
قيمة كبيرة ، وأحيانا مبالغا فيها الى المبادئ المجردة التى تسيطر على استبصاره •
والعاملان يتكاملان ، وتتوقف النسبة التى يتحدثان بها قبل كل شيء على المجال
الذى تعبر فيه القوة الخلاقة عن نفسها •

ولكن ما هى طبيعة هذه القوة ، وبواعثها ، ودوافعها ، والحاجة إليها ؟ لقد
انتهى علماء الأحياء منذ بضع سنوات الى أنه يوجد عند الانسان والحيوانات العليا
« دافع استكشاف » له مالدوافع الغذاء والجنس من أهمية جوهرية • ويمكن أن تفتقر
الحاجة الى الاستكشاف بدوافع أخرى وتخدمها ، دوافع تتصل بفرائز البقاء والتناسل،
أو بالطموح والزهو لدى الانسان • ولكن للبحث عن الجديد فى أنقى أشكاله ، غاية
فى ذاته • وكما قال ستيفنسون :

« ان الترحال مع الأمل خير من الوصول الى الميناء » •

وفى الفنان العظيم شيء من صفات المستكشف ، أما الشاعر فانه لا يمشى كل
وقته فى « التلاعب بالألفاظ » ، كما يعتقد السلوكيون ، ولكنه يستكشف الامكانيات
الانفعالية والوصفية فى اللغة • وأما المصور فانه يكرس نفسه طول حياته ليتعلم
كيف يرى •

الدافع الخلاق اذن هو مصدر احيائي فريد فى نوعه ، ولكنه يتخذ مسالك
واتجاهات كثيرة للغاية • والفضول يعلن عن المظهر الأدبى ، أما التعجب فانه يعلن
عن المظهر العاطفى ، والفضول والتعجب يجتمعان فى خليط واحد ، ومجموع ذلك كبير
رحلات الاستكشاف التى يقوم بها كل من العالم والفنان • ولقد وصف العالم الفلكي
يوهانس كبلر الشعور « بالوضوح الرائع » الذى يملب له حين اكتشف قوانين حركة
الكواكب ، تلك هى الخبرة التى يبلوها كل كاتب حين يجد مقطعا شعريا وقد اتخذ

فجأة الشكل الذى يبدو أنه مهيا له من قبل ، أو حين تبرز صورة بيانية وتبسط فى حلالة التعبير . وثمة تجارب من هذا النوع تجمع دائما بين الانسراح الذمنى والدنى العاطفى ، ذلك الشعور « الأوقيانوس » الفياض . شبه الصوفى الذى يبدو فيه « الأنا » الثانى ، لحظة واحدة ، وهو يذوب كحبة ملح فى بحر بلوى . الفن هو نهج السمو ، وعندذروة قدرته ، تفتتح مشاعر الانسان فتصير مشاعر كونية . كذلك فان العلم يحاول أن يشرح الظواهر الخاصة بوساطة قوانين عامة ، بمعنى أنه يرد الألفاظ الفردية الى اللفظ الشمولى الكبير .

ومرة أخرى ، نقول ان الاستنارة الفكرية ، والتطهر (أو التنفيس) العاطفى يشكأن جوهرا التجربة الجمالية . فالأولى تمثل لحظة الحقيقة ، والثانى يجلب الشعور بالجمال ، والاثنان مظهران متكاملان لعملية واحدة لا تتجزأ . ولا بد أن يكون هناك خبرة بالحقيقة ، مهما كانت خبرة شخصية حتى ينتج الشعور بالجمال والعكس بالعكس فان كل حل للفر من الغاى الطبيعية ، كحل مشكلة كبيرة من مشاكل الشطرنج ، يجعلنا نصيح : « ما أجمل هذا ! » .

وهكذا ، فلكى يتسنى لنا اصلاح الاناء الاغريقى المشروخ وجعله مقبولا فى عصرنا الحاضر ، ينبغى لنا أن نصصح أشعار كيتس ونترجمها بلغة الحاسب الآلى : الجمال مرتبط بالحقيقة ، والحقيقة مرتبطة بالجمال . وفى الامكان فصلهما بالتحليل ، بيد أنهما فى التجربة الحية للعمل الخلاق (الذى سوف يتكرر بعد ذلك لدى أولئك الذين يستفيدون منه) لا ينفصلان ، شأنهما شأن العاطفة والفكر . ويشير الاثنان ، الغول بلغة العقل ، والثانى بلغة الوجدان الى لحظة صياح أرشميدس : تلك اللحظة التى قال عنها كارليل انها تلك التى فيها « اللانهاى مجبر على الاختلاط النهاى ، وأن يبقى مرثيا ، وسهل المنال على هذه الحال » .

ويؤدى بى هذا الى نقطتى الأخيرة . فمع أن العالم كله مسرح ، كما يقول شكسبير ، فاني اعتقد أن حياة الناس تجرى على مسرحين فى مستويين مختلفين ، يمكن أن نسميهما : المستوى العادى والمستوى المأساوى . ونحن فى الغالب نتحرك على المستوى العادى ، ولكننا فى ظروف نادرة ، اذا واجهنا الموت أو غمرنا الشعور « الأوقيانوسى » الفياض ، وبدا لنا أن بابا صغيرا يفتتح تحت أقدامنا ، وأننا ننتقل فجأة الى المستوى المأساوى ، مستوى المطلق . عندئذ تبدو المشاغل « الروتينية » فى حياتنا اليومية سطحية تافهة . ولكننا حين نعود سالمين الى المستوى العادى نستبعد تجارب المستوى الآخر ، باعتبارها من تهيؤات أعصابنا المتوترة .

ان محاولة جمع هذين المستويين هى اسمى صور الإبداع البشرى . فالفنان والعالم موهوبان (أو مبدعان) بالقدرة على ادراك الأحداث العادية المبتدلة فى الممارسة اليومية من زاوية الأبدية ، وكذا ، وبالعكس من ذلك ، القدرة على التعبير عن المطلق بلغة البشر ، وعكسه بصور مادية مخصوصة .

اما عامة الناس فانهم لا يملكون من الموارد الفكرية أو الثروات العاطفية ليعيشوا أكثر من لحظات قصيرة عابرة على المستوى المأساوى . واللانهاى ، شىء لا انساني ، سريع الزوال ، لا يتيسر مواجهته الا بقسره على الاختلاط بعالم الحسوس اللانى .

والمطلق عند الوجوديين لا يتحقق شعوريا الا اذا افترن بشئ محسوس مقترن بالعالم المؤلف ، وهذا ما يجتهد العالم والفنان في تحقيقه ، دون أن يكونا دواما شاعرين بذلك . وعنهما ينتجتان في ضم المستويين ، يتخذ القموص الكوني سمة البشر ، وينجذب الى فلك الادميين ، فيغير معالم تجاربهم الكئيبة ، ويتوجها بهالة المجد .

ولا حاجة الى القول بأن الروايات ليست كلها (ولا ينبغي أن تكون كلها) روايات ذات مشاكل « تمطر القارئ بوابل متواصل من اللآس والنماذج الفنية او المادية ، والا كانت من الأدب الرتيب الملل للغاية . غير أن كل عمل عظيم يتعلق من بعض النواحي ، وبصورة ضمنية غير مباشرة ببعض المشاكل الانسانية العميقة . فالزهرة ، حتى زهرة اللؤلؤ المتواضعة . لها جنور ، والعمل الفني مهما كان بهيجا او ثمينا أو صافيا لابد يفتن في آخر المطاف ، وبصورة غير مباشرة ، وغير منظورة ، ومن أنابيب شعرية دقيقة للغاية ، بنماذج التجربة الثالثة للدفونة .

وفي مقدور الفنان أو العالم الخلاق في بعض الأحيان ، ولأنه يعيش على المستويين في وقت واحد ، أن يلتقط لحظة من لحظات الخلود يلحمها من نافذة الزمان ، سواء كانت من نوافذ كنائس العصور الوسطى المزينة بمختلف الألوان ، أو كانت قانون نيوتن الذي يعرف الجاذبية ، فان هذى مسألة مزاج وذوق .



الأساطير اليابانية والنظام الهندي - الأوروبي ذو الوظائف الثلاث

● المقال في كلمات

يتناول هذا المقال الأساطير اليابانية القديمة الواردة في سفر كوجيكي وسفر نيبونشوكي ، وبيان أوجه الشبه بينهما وبين النظام ذي الوظائف الثلاث الذي يسود الأساطير الشائعة بين الشعوب الهندية - الأوروبية . و خلاصة هذا النظام أن المجتمع الانساني يتألف في صورته المثالية من ثلاث طبقات على الأقل تختص كل منها بوظيفة اجتماعية مختلفة . وهذه الطبقات هي (١) الملوك والكهنة ووظائفهم الملوك والكهنة (٢) والمحاربون ووظائفهم الحرب (٣) دعاة الشعب وهم منتجوا الطعام والثررة لصالح الطبقتين الأولىين .

ويرى الكاتب ان التشابه بين الأساطير اليابانية والأساطير الهندية - الأوروبية يرجع الى أثر الأساطير الاسقوثية التي انتشرت في اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية نتيجة هجرة القبائل البلوية في أوراسيا (أوروبا وآسيا) .

ويؤيد الكاتب هذا الرأي بوجود عدد من أوجه النشاط بين الأساطير اليابانية والأساطير الاغريقية القديمة . ويرجع هذا أيضا الى تأثير الاسقوثيين لأنهم اتصلوا بالعالم الاغريقي اتصالا وثيقا عن طريق المدن الهلينية التي انشأها الاغارقة على الساحل الشمالي للبحر الأسود حيث ينزل الاسقوثيون .

الكاتب : أتسوبيكو يوشيدا

ولد باليابان عام ١٩٢٩ حصل على الدكتوراه من جامعة فيينا
عام ١٩٥٩ . يشغل اليوم منصب أستاذ الأنتولوجيا في جامعة
طوكيو . له مؤلفات عديدة .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والمعلوم الاجتماعية .

وقد عزز المؤلف رأيه بذكر أوجه التشبه المختلفة بين
الأساطير اليابانية والأساطير الهندية الأوروبية ، وعقد لهذا الفرض
ثمانية مباحث فصل فيها أوجه التشبه بين هذين النوعين من
الأساطير .

لقد أوضحت في سلسلة المقالات التي نشرتها منذ خمسة عشر عاما في مجلة
تاريخ الأديان ، أن هناك كثيرا من أوجه التشبه بين الأساطير القديمة عند الشعوب
الهندية - الأوروبية من جهة والأساطير اليابانية من جهة أخرى . ويلاحظ أن هذا
التشابه سواء ما اتصل منه بالتركيب الأساسى لهذين النوعين من الأساطير أو
ما اتصن بعدد من التفاصيل الغربية هو أوضح من أن يعد أمرا عرضيا أو نتيجة
التشابه بين العقليات الانسانية ، ذلك التشابه الذى يؤدى الى خلق عدد
كبير جدا من الأساطير المتشابهة فى جميع أنحاء الكرة الأرضية .

ونحن نعرف اليوم من الدراسات المقارنة العظيمة التى قام بها جورج
دوميزيل أن الشعوب الهندية - الأوروبية كانت لديها فى الأصل عقيدة خاصة عن
الكون تقوم على تقسيم العالم الى ثلاثة أقسام يطلق عليها دوميزيل اسم « النظام
الهندي الأوربي ذو الوظائف الثلاث للأدولوجية الثلاثية » ، وخلاصة هذه العقيدة

أن المجتمع الانساني يجب أن يتألف في صورته المثالية من ثلاث طبقات على الأقل
تضطلع كل منها بوظيفة اجتماعية مختلفة ، وهي :

• (١) الكهنة والملوك •

• (٢) المحاربون •

• (٣) منتجو الطعام والثروة •

وقد طبق الهنود - الأوربيون هذا التقسيم الثلاثي على الكون كله ، فاعتقدوا
وجود قوى غيبية أو آلهة تتفق الى حد كبير مع الأنشطة الخاصة بهذه الطبقات
الاجتماعية الثلاث أى تتفق مع الوظيفة الاولى والثانية والثالثة في اصطلاح دوميزيل
وهذه القوى أو الآلهة تشترك معا في الهيمنة على الظواهر الطبيعية واللا طبيعية
في العالم • ولذلك كانت الآلهة عند الهنود الأوربيين مقسمة الى ثلاثة أقسام
هي :

١ - آلهة الوظيفة الاولى ، وهي صاحبة الملك •

٢ - آلهة الوظيفة الثانية وهي آلهة الحرب •

٣ - آلهة الوظيفة الثالثة ، وهي تختص بأمور مختلفة وإن اتصل بعضها
ببعض مثل الغصوبة ، والثروة ، والصحة والجمال الطبيعي ، والشهوة ، والسلام،
الخ •

وانك لتجد في الأساطير اليابانية الواردة في سفر « كوجيكي » وسفر
« نيبونشوكي » عددا كبيرا من المظاهر المختلفة لعقيدة ثلاثية شديدة الشبه بالنظام
الهندي - الأوربي ذي الوظائف الثلاث •

وقد عرضت في سلسلة المقالات السابق ذكرها عددا كبيرا من هذه المظاهر ،
ووضعت نظرية فحواها أن هذه المظاهر ، يمكن أن ترجع الى مؤثرات مستمدة
من الأساطير الاسقراطية التي يحتمل أن تكون قد انتشرت من قارة آسيا
الى اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية ، وربما حدث ذلك في بداية
ما يسمى بـ « كوفون » (من اواخر القرن ٣ الى اواسط القرن ٦ الميلادي)
نتيجة هجرة بعض الشعوب البدوية النازلة في اواسط آسيا • ونحن
نعرف اليوم على وجه اليقين من بعض الاكتشافات الهامة التي تمت أخيرا في أثناء
التنقيب مئ عدة قبور ملكية كورية ان تأثير الحضارة الاسقراطية كان واضحا جدا
في كوريا الجنوبية • والواقع أن عددا متزايدا من علماء اليابان يؤكدون اليوم أن
التنقيب في المقابر الضخمة لباطرة اليابان القدامى - وهو أمر لا يسمح به البت
الامبراطوري في الوقت الراهن - قد يؤدي الى نتائج شديدة الشبه بما توصل
اليه الزملاء الكوريون •

وأضيف الى ذلك أنني حاولت في السنوات الأخيرة في عدد من المطبوعات
التي كتب معظمها باللغة اليابانية الاسهاب في الآراء التي سبق أن عبرت عنها
في مجلة تاريخ الأدیان • وفي الوقت نفسه قام زميل مشهور هو الأستاذ « طاريو
أوباياشي » بجامعة طوكيو - وهو يعد بحق أكبر حجة في الوقت الحاضر في

الأساطير اليابانية - بإجراء بعض الأبحاث الهامة في الأساطير اليابانية والكورية. وكانت النتائج التي توصل إليها تؤيد صحة النظرية التي أشرت إليها آنفاً. والهدف من هذا العمل هو تلخيص بعض النتائج الأساسية للأبحاث التي يتم إجراؤها الآن والتي تلقي ضوءاً جديداً تماماً على أصول الأساطير اليابانية.

١ - التقسيم الثلاثي للمجتمع

وانك لتجد في الأقسام الأسطورية في سفرى « كوجيكي » و « نيبونشوكي » حكاية توضح بجلاء النموذج الأسطوري للمجتمع الذي يجب إقامته في الجزر اليابانية تحت حكم البيت الإمبراطورى . وهذه الحكاية هي الأسطورة التي تقص علينا هبوط السلف الإلهى لأسرة « طينو » من السماء .

وتقول الأسطورة إن هذا الطفل الحفيد لربة الشمس الكبرى « أماتيراشو » واسمه هونو نينيجي - قد رافقه في هبوطه عدد من الآلهة السماوية كانت وظيفتهم هي القيام بتأسيس العشائر الرئيسية على الأرض ، تلك العشائر التي تكون مع الأسرة الإمبراطورية ذاتها الطبقة الحاكمة في الإمبراطورية اليابانية عن طريق إخضاع السكان الأصليين المنحدرين من أصلاب الآلهة الأرضية . وتقول الأسطورة إن هذا الحرس الذي رافق « هونو نينيجي » عند هبوطه من السماء كان يتألف من فريقين متميزين أولهما عبارة عن خمسة آلهة يطلق عليها جميعاً اسم « اتسولو توموتو » ومعناه « الآلهة الخمسة المرافقة » ، وكانوا بالطبع أقرب الناس إلى « الطفل الإلهى » . وكان يسبقهم حرس متقدم يتألف من الهين محاربين مدججين بالسلاح ، ويقال أنهما أصبحا السلفين الإلهيين لعشيرتين كبيرتين من المحاربين هما عشيرة « أومى » وعشيرة « كومي » ، في حين أن الآلهة « الخمسة المرافقة » كانت لهم « وظائف كهنوتية » ، إذ كان لكل منهم نصيب جوهري في الاحتفال الهام الذي أقامته الآلهة لإخراج « أماتيراسو » من « الكهف الصخري السماوى » . وعند هبوطهم إلى الأرض أسسوا ثلاث عشائر كهنوتية - هي نكاتومي وامبي ، وسارومي ، كما أسسوا عشيرتين أخريين هما « كجاتسو كورى » أو « صانعو المرأة » و « ناماتسو كورى » أو « صانعو الجوهرة » وكانت وظيفتهما هي القيام تحت إشراف كهنة « امبي » بصنع أداتين مقدستين هما المرأة والجوهرة اللتان لم يكن غنى عنهما في أداء طقوس الديانة الشنتوية . ويتضح لنا أن النموذج الأسطوري للمجتمع اليابانى الذى نجده في هذه الحكاية يتألف من طبقتين منفصلتين انفصالاً تاماً .

(١) الطبقة الحاكمة التي تقول الأسطورة أنها انحدرت من أصلاب الآلهة السماوية التي هبطت إلى الأرض مع السلف الإلهى للأسرة الإمبراطورية .

(٢) عامة الشعب ووظيفتهم العمل على جلب الطعام والثروة لحكامهم من أرض الجزر اليابانية .

وتنقسم الطبقة الحاكمة إلى (١) جماعة من الكهنة تحيط بالملك ويرافقهم صناع أدواتهم (٢) جماعة المحاربين ومن هنا نجد أن المجتمع كله يتألف من ثلاث طبقات تتفق مع النظام السالف الذكر والمعروف عند الشعوب الهندية - الأوربية :

١ - الطبقة الحاكمة (سلالة آلهة السماء)

- ١ - كهنة لهم ملك ، وصناع الأدوات المقدسة .
- ٢ - محاربون .

ب - عامة الشعب (سلالة آلهة الأرض)

- ٣ - منتجرو الطعام الخ .

٢ - الكنوز المقدسة للأباطرة

يتجلى نظام ثلاثي مماثل في تكوين مجموعة من الكنوز المقدسة مذكورة في الأسطورة ذاتها . فيقول أنه عندما أصدر الإلهان الأعلىان في السماء : إماطراسو ، وتاكاميموسوبى ، أمرهما إلى هونو نينيجى بالهبوط إلى الأرض ، أنعما عليه بثلاثة كنوز مقدسة لا تزال لدى شارة الملك المقدسة في البيت الإمبراطورى ، وهى :

(١) مرآة اسمها يانا - نو - كجامى

(٢) سيف اسمه كوساناچى - نو - تسوروجى .

(٣) جوهرة مقوسة (أو عقد من هذه الجواهر) اسمها ياساكاني - نو - مجاتاما .

وتظهر أهمية المرآة - مثلا - في الكلمات التي ذكرتها إماطراسو ، كما جاء في سفر كوجيكي ، عندما وهبت هذه الأداة الهامة لحفيدها المحبوب ، قالت :

« اعتبر هذه المرآة كروحى ، وأعبدتها كما تعبدنى » .

وعلى ذلك ، لاشك أن المرآة كانت أقدم هذه الكنوز الإلهية وهى مودعة في معبد آيس ، وتحل محل الربة العظمى ذاتها ، وتعد في الواقع أعظم المعبودات شأنا في الديانة الشنتوية .

ومن نافلة القول أن الجوهرة يمكن أن تعد في حد ذاتها رمزا لبعض المزايا مثل الجمال والثروة التي تندرج تحت الوظيفة الثالثة من الوظائف الثلاث في النظام الهندى - الأوروبى . فضلا عن ذلك فإن الجوهرة المقوسة أو الهلالية الشكل المسماة مجاتاما والمذكورة في الأسطورة كانت تعد عند اليابانيين القدامى الرمز الأكبر للانجذاب كما يشهد بذلك وجود نوع خاص من هذه الجوهرة يسمى كوموتشى - أو مجاتاما المنجية للأطفال ، وهى عبارة عن جوهرة كبيرة تتصل بجوفها جوهرة صغيرة ، وعلى ظهرها وكلا جانبيها قطع صغيرة ، والكل يمثل نوعا من الجوهرة الأم التي تنجب عددا لا يحصى من الأطفال .

وتوضح لنا إحدى الأساطير أن جواهر مجاتاما التي تلبسها إماطراسو كرمز لسلطتها المقدسة تتصف بهذه الخاصية في انجذاب الأطفال ، وتقول هذه الأسطورة التي تتحدث عن مولد والد هونو نينيجى واسمه أوشيهومينى أن إماطراسو قد أنجبت هذا الولد المقدس مع أربعة أطفال آخرين من الجواهر المقوسة التي كانت تلبسها عندما قابلت أخاها سوماتو العنيد عند مدخل السماء .

وترجع صلة أماطراسو الوثيقة بهذا النوع من الجواهر الى حادثة يقال انها وقعت بعد مولدها مباشرة ، ففي سفر كوجيكي انه عندما أصدر أبوها إيزانا أميره بأن تكون ابنته الوليدة هي حاكمة السماء ، أخذ من عنقه عقدا من الجواهر ، ووهب هذا الرمز المقدس لابنته أماطراسو قائلا لها :

« يجب أن تحكمى أقطار السموات » .

ويضيف سفر كوجيكي الى هذه الرواية عبارة تفسيرية مضبوطة لا تدع مجالاً للشك في وجود أوثق الصلات بين هذه الجواهر والزراعة تصبها كما يلي :

« ان اسم هذا العقد هو ميكورتانا - نوركامي »

ولما كان هذا الاسم يعنى بوضوح أنه « اله يعبد على رفوف الأهرام (مخازن الحبوب) ففي وسعنا أن نستنبط من ذلك بكل ثقة وطبقا لراى أغلبية الاختصاصيين أن عقد الجواهر الذى كانت أماطراسو تلبسه كرمز لسلطتها المقدسة كان يعتبر الها يختص بالمنتجات الزراعية ، وبخاصة الأرز المخزون فى الأهرام .

وكما أوضح منذ زمن طويل أحد العلماء القدامى فى عصر ما قبل أسرة مييجى واسمه كامو - نو - مايوتشى (١٦٧٩ - ١٧٦٩) لا يوجد شك فى ان الجوهرة أو عقد الجواهر الذى وهبته أماطراسو لحفيدها ليكون رمزا لسيادته على الأرض هو عبارة - اذا صح هنا القول - عن نسخة من ميكورتانا - نو - كامى « سبق أن تسلمتها من أبيها كرمز لسيادتها فى السماء » .

والذلك يحق لنا أن نستنبط من كل هذه الملاحظات أن الجوهرة التى هي أحد كنوز مقدسة ثلاثة للبيت الامبراطورى اليابانى كانت فى الأصل رمزا يتصل اتصالا وثيقا بالجوانب المختلفة للوظيفة الثالثة للادبولوجية الهندية - الأوربية

ولما كانت صلة السيف بالوظيفة الثانية ، وهي الحرب - واضحة فائنا نجد فى هذه الكنوز المقدسة الثلاثة مجموعة من الشعارات الملكية مكونة من الأدوات التى تمثل على الترتيب الوظيفة الأولى والثانية والثالثة من وظائف النظام ذى الوظائف الثلاث . والواقع أن دوميزيل واتباعه قد أوضحوا عددا من هذه الأدوات الرمزية ذات الوظائف الثلاث فى مآثورات مختلف الشعوب المتكلمة باللغات الهندية الأوربية . وفى رأينا ان الحقيقة الجديرة بالملاحظة بصفة خاصة هي التشابه الواضح بين هذه الكنوز الامبراطورية اليابانية ، وبين الشعارات الملكية عند الملوك الاسقوثيين القدماء .

ويؤخذ من احدى روايات هيرودوت المشهورة (٤ ، ٥ - ٧) أن هسله الشعارات الملكية قد هبطت من السماء كنظائرها اليابانية لتكون هبة لمؤسس العشيرة الملكية الاسقوثية ، وكانت تتكون من ثلاث أدوات ترمز - على الترتيب - الى الديانة والحرب والزراعة .

٣ - التكوين الثلاثى للآلهة

اعتقد اليابانيون منذ أقدم العصور أن آلهة الشنتو مكونة من نوعين من الآلهة :

(١) أماتسوكامي ، أو الآلهة السماوية .

(٢) كونتسوكامي أو الآلهة الأرضية .

وعبارة « أماتسوكامي الى كونتسوكامي » تعنى الآلهة السماوية والأرضية معاً ، وهي صيغة ثابتة فى الطقوس الشنتوية تدل على جميع الآلهة .

وقد أوضح « طاريو أوباياشى » فى مقال هام نشره فى ١٩٧١ أن هذا التقسيم الثنائى يكاد يطابق بدقة تقسيم الآلهة عند الاسكندناويين الذين قسموا آلهتهم الى قسمين : « إيسر » و « فانيير » . وواضح أن هذا التقسيم الأخير - كما قال دوميزيل - مبنى على أساس النظم الهندى - الأوروبى ذى الوظائف الثلاث . ذلك أن مجموعة « إيسر » تتألف من الآلهة التى تختص بالوظيفتين السماويتين الأولى والثانية فى حين أن مجموعة « فانيير » هى آلهة الخصوبة ، للخصبة بالوظيفة الثالثة .

وتسرى هذه القاعدة نفسها - كما قال مستر أوباياشى - على تكوين الآلهة اليابانية القديمة . ذلك أن الآلهة السماوية تختص بالوظيفة الأولى والثانية - أى السيادة والديانة والحرب - فى حين أن الآلهة الأرضية تختص بالتربة وخصوبتها .

يضاف الى ذلك ان الآلهة السماوية المختصة بالحرب تشكل كما هو ظاهر قسماً فرعياً قائماً بذاته داخل الآلهة السماوية . ونستطيع أن نستدل على ذلك من أسطورتين : الأولى الأسطورة السالفة الذكر والخاصة بهبوط هونو نينيجي من السماء الى الأرض ، ففي هذه الأسطورة نرى ان الالهين المحاربين اللذين يقال انهما رافقا الطفل الالهى عند هبوطه الى الأرض يوصفان بأنهما حرس متقدم متميز عن بقية المرافقين الذين كانوا عبارة عن آلهة مختصة بالوظيفة الأولى (السيادة والديانة) أما الأسطورة الثانية فهى تحتوى على كلمات تؤيد هذا الرأى وردت فى سفر كوجيكي كما يلى :

« هنا سألت إمامي إاسو : أى إله يحسن بنا اختياره ليسكون مبعوثاً جديداً (يبعث الى الأرض للتفاوض مع أوكو نينوشي) ؟ أجاب الإله أوموكاني وغيره من الآلهة عن هذا السؤال قائلين : الإله المسمى السونو هبارى الذى يسكن فى الكهف الصغرى السماوى بجانب البحرى الأعلى من النهر السماوى « ياسو » هو بلا شك خير مبعوث يجب إرساله ، وإذا لم يتم إرساله ، وجب إرسال أحسد أبنائه وهو الإله تاكياميكا زوشيينو . ولكن نظراً لأن الإله أمينو هبارى يسد الطريق الى مسكنه بتحويل مياه النهر السماوى ياسو الى الخلف فإنه يتعذر على أى آلهة أخرى ان تذهب الى هناك . ولذلك يجب إرسال الإله أمينو كاكو خاصة ليسأله رأيه . وبناء عليه أوفد الإله أمينو كاكو الى الإله أمينو هبارى ليسأله رأيه فأجاب قائلاً « سمعاً وطاعة ويسررنى أن أكون فى خدمتكم ولكنى أرى أنه من الأفضل إرسال أبنى تاكياميكا زوتشى لأداء هذه المهمة . وبناء عليه قدم ابنه » . ١ ه .

وكل أمينو هبارى وابنه تاكياميكا زوتشى الهين حربيين نموذجيين ولهما صلة وثيقة بالسيف . فالأول هو إله السيف المقدس الذى حمله الإله إيزاناجي عندما خلق الجزر اليابانية ، وهو مؤسس أسرة آلهة السيف الساكنة فى السماء .

ولذلك يتضح لنا بجله من الكلمات الآتية الذكر المقتضية من سفر كوجيكي
 أن الآلهة المحاربة تسكن في السماء بمعزل عن الآلهة السماوية الأخرى المختصة
 بالوظيفة الأولى ، وبذلك تكون قسما فرعيا متميزا في نطاق جماعة أماتسوكامي .
 ولذلك يمكننا أن نجزم في ثقة بأن الآلهة اليابانية القديمة كانت تتكون من ثلاثة
 أقسام ، وهو التكوين الذي يتفق مع التقسيم الاجتماعي الثلاثي الذي تكلمنا عنه
 في المبحث الأول من هذا المقال :

(أ) آلهة سماوية :

١ - آلهة مختصة بالوظيفة الأولى (السيادة والديانة)

٢ - آلهة مختصة بالوظيفة الثانية (الحرب) .

(ب) آلهة أرضية :

٣ - آلهة الخصوبة ، المختصة بالوظيفة الثالثة .

٤ - ثلاثة آلهة رئيسية تكون الثلاث وظائف الثلاث

لقد أوضح دوميزيل أن الشعوب الهندية - الأوربية كانت تعبر عن التكوين
 الثلاثي لألهم عن طريق مجموعة جيدة التنظيم تتألف من عدد صغير من الآلهة
 الهامة المختصة بثلاث وظائف . ويوجد أبسط أشكال هذه المجموعة من الآلهة ذات
 الوظائف الثلاث في روما واسكنديناوة حيث كانت هيئة الآلهة تنحصر في ثلاث
 مقدس يتكون من اله ملك (جويتر) واله محارب (مارس) واله للخصوبة
 (كورينوس) . ويبدو بجله أننا نجد بالضبط هذا النوع من الثلاث المقدس
 في الأساطير اليابانية حيث يحتل كما هو الحال في روما واسكنديناوة مركزا
 رئيسيا في ذلك النظام . ذلك أن سائر الحكايات بعد الانتهاء من خلق العالم - بل
 جمهرة الأساطير اليابانية - تدور حول ثلاث شخصيات بارزة هي : أماتسوكامي ،
 وسوسانو ، وأوكر فينوشي .

فأما أماتسوكامي فهي ربة الشمس الكبرى وهي أعظم اله بلا نزاع بين آلهة
 الديانة الشنتوية . وهي صاحبة السيادة في السماء ، وصاحبة السلطة الملكية
 في الأرض عن طريق الأباطرة المتعاقبة الذين يعتبرون بالطبع أبناءها المقدسين .
 وقضيا عن ذلك فأننا نرى أماتسوكامي في الأسطورة التي تحدثت عن الأعمال الشائنة
 التي ارتكبها سوسانو في السماء تقوم بدور الكاهنة في السماء . ذلك أن الجرائم
 المنسوبة إلى سوسانو في هذه الحكاية هي في الواقع عبارة عن سلسلة من الأراجاس
 والادناس التي تفسد المراحل المتتابعة لطقس هام من طقوس الديانة الشنتوية اسمه
 « دايجوساي » كانت أماتسوكامي تقوم بتحضيره وأدائه في ذلك الوقت . ولذلك
 لا يوجد ظل من الشك في أن هذه المألوفة (المعبودة) كانت تتولى الإشراف الديني
 الكامل على أداء الوظيفة الأولى من الناحية الملكية والكهنوتية .

أما سوسانو الذي كان يدعى أيضا بهذا الاسم الطويل « تاكيهاياسوسانو »
 (معناه الحرقى رجل العنف الذي يمتاز بالقوة والسرعة) فكان يمتاز بالقوة الحارقة

المقرونة بالعنف وحدة الطبع . وأروع ما قام به هذا الإله من الأعمال الخرافية هو قتله وحشاً مخيفاً يدعى « ياماتانوروتشي » أو « الأفعى ذات الرؤوس الثمانية الضخمة » وفيما يلي وصف منظرها المروع كما جاء في سفر كوجيكي :

« لها جسم واحد به رؤوس ثمانية وذيل ثمانية . ولا ينمو الطحلب على ظهرها ، وإنما ينمو عليه شجر السرو وشجر الأرز . ويمتد طولها خلال ثمانية وديان ، وثمانى قمم . وإذا نظر الإنسان إلى بطنها وجنحها دامية وملتهبة » ١ هـ .

وقد حصل سوسانو من أحد الذيل الثمانية لهذه الأفعى على السيف - كوساناجينو تسروجي - الذى وهبه لأماطيراسو وأصبح فيكبا بعد - كما رأينا - أحد الكنوز المقدسة الثلاثة عند أباطرة اليابان ، ورما واضحا للوظيفة الثانية (الحرب) فى هذه المجموعة من الأدوات ذات الوظائف الثلاث . ومما تقدم جميعا يتضح أن سوسانو هو مثال للاله النموذجي المختص بالوظيفة الثانية .

أما أوكو نينوشي فهو يدعى أيضا أوناموتشي وهذان الاسمان مترادفان فى الواقع ومعناها « سيد البلاد الأعظم » .. وواضح من هذين الاسمين أنه رئيس الآلهة الأرضية التى تعمل من أجل خصوبة الأرض التى تسكن فيها . ويقال أنه قام بعمل شاق اسمه « كوتسكوري » ومعناه « اعداد الأرض » أى تحويل الجزر اليابانية إلى أرض خصبة بحيث أصبحت جديرة بأن تسمى « ميزوهو - نو - كوني أى » أرض محصول الأرز الوفير . « وألك لتجد فى طبوغرافية ولايتى ايزومو وهاروما حكايات تقص علينا الأحداث التى قيل أنها جرت فى أثناء قيام أوكو نينوتشي برحلة حول الأرض لنشر زراعة الأرز بين السكان . ويقول سفر نيكون شوكي أنه اخترع فن علاج الأمراض التى تصيب الإنسان والحيوان كما تصيب الحيوانات المنزلية . وتنسب إليه بعض الروايات أنه اكتشف ما تمتاز به الينابيع الحارة من خاصية شفاء الأمراض .

ومن الصفات البارزة الأخرى فى أوكونينوشي حسنه الفائق الذى يتسرد ذكره فى سفر كوجيكي بصفة خاصة . ويقص علينا هذا السفر غرامياته العديدة ، ففي إحدى الفقرات أنه كانت له زوجة فى كل جزيرة وفى كل ساحل من سواحل البلاد .

والواقع أن السيادة على الأرض ورعاية الزراعة والطب ، والجمال الجسمى ، والشهوة البهيمية - كل هذه الصفات كانت من خصائص الوظيفة الثالثة طبقا للأدبولوجية الهندية - الأوربية . ولذلك لا يوجد أى أثر للشك فى أن أوكونينوشي يجب أن يعتبر ممثلا لهيا كاملا من كافة الوجوه لهذه الوظيفة المركبة . وهذا الثالث الذى يكونه هذا الإله مع أماطيراسو وسوسانو فى الاساطير اليابانية ذو وظائف ثلاث كما هو واضح ، ولذلك كان مائلا فى تكوينه للمجموعات المائلة من الآلهة الرئيسية المثلة للوظائف الثلاث التى نجدها بين الشعوب الهندية - الأوربية .

٥ - وجود اربعة آلهة عليا :

لقد أوضح دوميزيل أن الوظيفة الأولى في الآلهة البدائية المشتركة بين الشعوب الهندية - الأوربية كانت تتولاها مجموعة من أربعة آلهة عليا ، كان خلفاؤهم بين الهنود الآريين (١) فارونا (٢) مترا (٣) أريامان (٤) وبهاجا .

وفي روما (١) جوبيتر (٢) ديوس مديوس (٣) جوفنتاس (٤) ترمينوس .
وفي اسكندريانة (١) أوزير و (٢) تير و (٣) بولرو (٤) هوذر .

أما في اليابان فائنا نجد الى جانب إماتيراسو الهين آخرين يقومون بدور الحكام السماويين للكون كله وهما تاكاميموسوبى ، وكاميموسوبى . وبالإضافة الى ذلك نجد على فاتحة سفر كوجيكي حيث يقال ان مولد هذين الالهين الملكين قد تم فى بداية العالم أن هذين الالهين يكونان ثالثا مع اله أسى آخر تقول الأسطورة انه أقسم جميع هذه الآلهة :

« ان أسماء الآلهة التي ولدت في السهول العليا في السماء
عندما بدأ خلق السماء والأرض هي الآلهة أمينوفايناكانوشي ، ثم
الاله تاكاموسوبى ، ثم الاله كاميموسوبى » ١ ه :

واللغنى الحرفى للاسم أمينو كانوشي هو « حاكم للركز الأعظم للسماء » . ومع أن الأساطير لا تنسب عملا ماديا محسوسا لهذا الآلهة البدائي الخفى ، فان سيادته تبدو واضحة من هذا الاسم المهيبة الذى يدل على أنه أسمى الآلهة فى الديانة الشنتوية ولعل عدم قيامه بأى عمل فى الأساطير المتأخرة يرجع الى المركز التعالى والبعيد الذى كان يحتله فى عالم الآلهة مما جعل تصرفاته وأفعاله مشوبة بالغموض والحفاء ، ومجهولة لدى عامة الشعب . ومن هنا كان يشبه فارونا بشكل ملحوظ ، وكانت أبرز سمات فارونا كما قال دوميزيل - فى العالم القديم - هى طبيعته المتعالية ، والحفية ، والبعيدة .

وإذا عقد مقارنة بين أمينومينا كانوشي الغامض ، وبين غيره من الحكام السماويين الذين ورد ذكر أعمالهم فى الأساطير وهم إماتيراسو ، وتاكاميموسوبى ، وكاميموسوبى وجدنا أنهم أكثر منه صلة بالناس والعكس بالعكس ، على الرغم من أنهم يعتبرون من الآلهة العليا التي تسكن باستمرار فى السموات العلى . ولذلك فان الفرق بينها وبين أمينومينا كانوشي يشبه الفرق الذى نراه فى سفر ريج - فيدا بين فارونا التعالى والفيسى من جهة وبين مترا ، وأريامان وبهاجا من جهة أخرى ، وكلهم أقرب منه الى هذه الحياة الدنيا .

وعلاوة على ذلك تشترك إماتيراسو مع مترا فى صفات كثيرة فقد رأينا أنها تقوم أحيانا بأعمال كهنوتية فى السماء مثلما تفعل مترا . وهى أيضا تشابه مترا فيما تتصف به من الرفق والرحمة ، وهو ما يتجلى بوضوح فى الاسطورة التي تتحدث عما قام به سوسانو من أعمال العنف فى السماء . ويقص علينا سفر كوجيكي أنه عندما أثلث سوسانو حقول الارز السماوية التي تشرف عليها إماتيراسنسو ودمر معابها ، بل لقد ذهب الى حد أنه ألقى بعض الثايل فى مكان مقدس كانت

أماطيراسو تنوى القيام فيه ببعض الطقوس الدينية ، أبت أماطيراسو أن تؤنب أخاه
بل عفت عنه ، واعتذرت عنه بهذه الكلمات .

« ان ما يشبه الغائط لابد أن يكون قيثا القاه أخى المقدس
وهو مخمور . وأما تدمير معالم حقول الأرض ، وردم ما فيها من حفر
فلا شك أن الدافع لأخى المقدس الى هذا العمل هو أنه أراد
الاستفادة بالأرض على نحو الفضل » ١ هـ .

بيد أن أماطيراسو ، برغم نزوعها الشديد الى الرحمة والشفقة ، كانت تكره
سفك الدماء ، على نحو ما كان عليه مترا الذى يقول عنه دوميزيل انه كان عدوا
لكل عمل من أعمال العنف . وتتجلى كراهيتها لسفك الدماء فى تتمه هذه الاسطورة
نفسها نثى سفر كوجيكى أن سوسانو الذى واصل أعماله الشريرة ألقى فى النهاية
حصانا مسلوخ الجلد فى مبنى مقدس للنسيج ، فقتل امرأة كانت تنسج
ثيابا مقدسة تحت اشراف أماطيراسو . وكان رد الفعل لدى هذه المألوهة سريعا
فقد ارتفعت من هذا المنظر ، وحسبت نفسها من فورها فى الكهف الصخرى
السماوى ، وبذلك حرمت العالم من ضوء الشمس . وكذلك ينسب سفر نيبودشوكى
الى أماطيراسو كراهية القتل ، ففى إحدى حكايات هذا السفر أن أخا آخر لها
- وهو تسوكيومى آله القمر - ارتكب جريمة قتل فى الأرض ، فلما عاد الى السماء
قص على أخته أماطيراسو ثبا الجريمة التى ارتكبتها ، فاستشاطت غضبا ، وقالت له :
« انك آله شرير . لا أرى وجهك بعد اليوم » . وتقول الاسطورة فى نهاية الحكاية
أن هذا هو السبب فى عدم ظهور الشمس والقمر بعد ذلك فى وقت واحد .

يضاف الى ذلك أن أماطيراسو أقسمت يمينا لأخيها سوسانو أنها لن تقض
بكارتها ، وأنها ستنجب أطفالها من جواهر مجاتاها التى تلبسها . وبذلك أصبحت
الأم الالهية لعشيرة طينو . وهذا يذكرنا بالارتباط الوثيق بين مترا ، وحلف الايمان ،
اذ كان مترا هو الاله الوصى على العقود ، والوفاء بالعهود . وأخيرا فإن اشتغال
أماطيراسو بأنها ربة الشمس قد لا يكون بعيد الصلة تماما عن رأينا فى وجود شبه
بين أماطيراسو ، ومترا . ذلك ان مترا - برغم أنه لم يكن فى الأصل لها شمسية
سواء فى الهند أو ايران بالمعنى الدقيق لهذا الوصف - كان على صلة وثيقة
بمبدأ البداية بضوء الشمس ، ثم أصبح فيما بعد مرتبطا بالشمس ارتباطا وثيقا .

أما تاكا ميموسوبى فهو صديق حميم لأماطيراسو ، يقف دائما الى جانب هذه
المألوهة الكبرى ، ويتولى دعوة الآلهة السماوية ويصدر اليهم الأوامر بموجب السلطة
المشتركة بينه وبين أماطيراسو . بيد أن الظروف التى يتعاون فيها تاكاميمو سوبى
مع أماطيراسو على هذا النحو ، ويقوم فيها بدور المساعدة لها - اذا صح هذا التعبير -
كانت ظروفنا محدودة ، ففى سلسلة الحكايات الطويلة التى تقص علينا أنباء
الحوادث فى السماء عقب وصول سوسانو ، لم يتم تاكاميمو سوبى بأى دور من
الناحية العملية حتى حينما أصبح سلطان أماطيراسو ونظام الكون نفسه ، مهدد
بالخطر بسبب أعمال العنف التى ارتكبتها سوسانو . والواقع أنه لا توجد سوى
ثلاث أساطير هامة قام فيها تلكاميمو سوبى بدور نشيط كآله ذى سلطان وهى -

تتعلق بما يلي (١) المفاوضات التي أجرتها الآلهة السماوية لحمل أوكونينوشي على التنازل عن الأرض لصالح هونو نينيجي ، حفيد أاماطراسو .

(٢) هبوط هونو نينيجي وغيره من الآلهة السماوية الى الأرض .

(٣) الحملة التي قام الامبراطور جيمو لبسط سلطان عشيرة طينو على الأجزاء الرئيسية من اليابان .

ويبدو ان كلا من هذه الحوادث الأسطورية الثلاث ذات صلة بقضية حيوية واحدة ، ألا وهي بسط سلطان سلالة الآلهة السماوية على الأرض . ولذلك يمكن تعريف تلكاميمو سوبى بأنه اله ذو سلطان ينصب اهتمامه على الشئون المتعلقة بما يسمى « تنسون - منزوكو » أو « القوم الذين هم سلالة السماء » - أولئك القوم الذين ولاهم تلكاميمو سوبى بالاشتراك مع أاماطراسو حكاما على الجزر اليابانية . ومن ذلك يتضح دون ما شك أن مسلك تلكاميمو سوبى الأسطوري يشبه مسلك اريامان الذى يقول سفر « ريج - فيدار » انه الصديق الحميم لثرا ، وأنه يقوم بدور الاله الوصى على شعب « أريا » النبيل ، ورسائله هي أيضا اخضاع السكان المحليين والسيطرة عليهم .

يضاف الى هذا التشابه العام أن أسلوب تاكاميمو سوبى فى العمل يشابه أسلوب اريامان من وجوه عدة فهو يستخدم - كما يفعل اريامان - الهدايا والمصاهرات الزوجية فى خلق وإقامة علاقات سلمية وروابط ودية .

وتقول احلى الروايات الواردة فى سفر نيبونشوكي ان تلكاميمو سوبى استطاع بفضل العديد من الهدايا الفخمة - إقامة قصور فخمة، حقول أرز ، سفن طائرة ، فلكات مغازل ، دروع لا تحصى ، الخ - أن يحمل أوكونينوشي على الانسحاب من العالم المرئى ليصبح منذ ذلك الوقت فصاعدا حاميا للأباطرة . وعند ما صعد بعد ذلك أوكونينوشي الى السماء على رأس الآلهة الأرضية الأخرى ليؤكد ولامه ، زوجه تلكاميمو سوبى - فيما يقال - احلى بناته حتى يضمن أن يستمر أوكونينوشي مع جميع الآلهة الأرضية الأخرى التى تحت امرته فى حماية البيت الامبراطورى على مر العصور والدمور .

وتقول بقية هذه الرواية ان تلكاميمو سوبى أنشأ المذابح السماوية وقدم قربانا شنتويا من أجل هونو نينيجي ، وأمر الاسلاف المقدسين للعشيرتين الكهنوتيتين - تكانومي وإيمبي - بانزال هذه المذابح السماوية الى الأرض . ويذكرنا هذا الحادث بأسطورة قديمة عن اريامان (أنظر سفر ريج - فيدا ، ١ ، ١٣٩ ، ٧) تقول انه عندما حصل الكهنة الأسطوريون « انجراس » من الآلهة على بكرة خارقة للعادة ساعدهم اريامان على أداء الطقوس المعروف باسم أجنيبوترا وغيره من الطقوس القرابية وظل يقدم يد المساعدة للكهنة فى أداء طقوس الديانة الإرية . وأخيرا فان الرواية القائلة بأن تلكاميمو سوبى أرسل غرابا مقدسا الى الامبراطور جيمو الذى سبى جيشه فى دروب اقليم كومانو الجبلى يجعلنا نفكر فى اهتمام اريامان بالطرق والدروب .

أما كاميمو سوبى فهناك ثلاث أساطير أيضا يقوم فيها هذا الاله بدور فعال بوصفه أحد الآلهة السماوية ذات السلطان :

(١) عندما تم توليد ديدان القز الأولى ، والبذور الأولى للحبوب الخمسة (الأرز ، والسن (الجاوس) ، والقشعير ، ونوعا من الفول) من جثه المألوهة التي قتلها سوسانو عقب هبوطه الى الأرض مباشرة ، أمر كاميمو سوبى - كسا جاء فى سفر كوجيكي - برفع هذه المنتجات الزراعية الى السماء .

(٢) حينما قتل أوكو نينوشى بيد اخوته الأشجار ، صعدت أمه المألوهة ساشيكوتينا كاميمى باكية الى السماء ، وتضرعت الى كاميموسوبى طالبة الرحمة ، أمر هذا الاله فى الحال مألوهتين من مألوهات الحيوانات الصدفية المائية باعادة أوكو نينوشى الى الحياة .

(٣) عندما وصل أحد أبناء كاميمو سوبى - وهو الاله سوكوناهيكونا - الى الأرض ، أبلغ أوكو نينوشى هذا الامر الى كاميموسوبى فأمر من فوره سوكوناهيكونا أن يصبح أخا لأوكو نينوشى ويتعاون معه فى اعداد الأرض . ومن هذه الحوادث يتضح ان كاميمو سوبى وان كان يسكن دائما فى السماء يهتم أساسا بما يجرى فى الأرض بشأن الوظيفة الثالثة (الخصوبة) وبخاصة بشأن نشاط أوكونينوشى الاله الراعى لهذه الوظيفة . وفى هذا يشبه كاميموسوبى الاله القيدى « بهاجا » . وهذا الاله السماوى له صلة وثيقة - بوصفه موزعا مقدسا للثروة ، ببعض الآلهة من أمثال بوسان ، وبورامنى ، وذى وأراماتى ، وسراسفاتى ، وكلهم يعملون فى الأرض لانتاج الثروة .

٦ - طرازان متميزان من آلهة الوظيفة الثانية

لقد أوضح دوميزيل - بالاشتراك مع « ستيج ويكاندر » أن الوظيفة الثانية عند الهنود والايرائين كانت فى الأصل من اختصاص الهين هما فايو ، واندر . وكان هذان الالهان يختلفان اختلافا بينا فى طبيعتهما الأولى ، وينعكس هذا الاختلاف فى سفر ماهيا براثا ، كما ينعكس فى طباع وتصرفات ابنيهما : بهيما وأرجونا . فاما بهيما فهو محارب شديد البأس ، سريع الغضب يمتاز - كآبيه القدس (الذى هو اله الرياح) بالسرعة الفائقة ، والقوة الجسمية العظيمة . ولا يوجد له نظير فى النزال الذى يقاتل فيه بدون سلاح أو بسلاحه المفضل وهو الهراوة . وعلى الرغم من طيبة قلبه وحبه للنزير ، فقد كان غضبه وشدة بأسه أمرا لا يطاق . وخلاصة القول أن بهيما كان بطلا متهورا وجموحا يشبه فى كثير من الوجوه البطل الاغريقى هرقل . أما أرجونا فكان هو النقيض المقابل لأخيه من كثير من الوجوه على الرغم من أنه هو أيضا كان محاربا من الطراز الاول ، وبطلا شجاعا كأخيه بهيما . وكان أرجونا لا يفقد زمام نفسه قط ، وكان يساير رغبات مليكه ورؤسائه وكان يتصف بالمهارة التى لا تبارى فى استخدام سلاحه المفضل وهو القوس ، بل فى كل سلاح من الاسلحة الاخرى المألوفة . وكان يبدى مهارته وشجاعته فى المعارك الضارية التى تحارب فيها الجيوش المنظمة ومن ذلك يتضح أن أرجونا كان بطلا « أميل الى النظام والتهديب من بهما » ، وهو أشبه الناس بالبطل الاغريقى أخيل .

وفى ضوء هذين الطرازين المتميزين من الشخصيات الاسطورية المحاربة لا يبدو أى شك فى أن سوسانو بجمود « اذاته ، وحمة مزاجه ، وشدة بأسه هو

صنو بهيما = فايو ، وصورة مطابقة له • على أنه ليس هو المخلد الوخيد للوظيفة الثانية. فى الأساطير اليابانية ، لأن هناك مالوها آخر عظيم الشأن تلجأ اليه الآلهة السماوية غالبا • عندما تكون فى حاجة الى خلسة محارب عظيم اليأس الا وهو الاله المحارب تاكيميكاوزوتشى الذى سبق ذكره فى المبحث الثالث والذى اختارته الآلهة السماوية ليكون مبعوثا نهائيا وحاسما الى اوكونينوشى • وقد نجح باستخدام قوة السيف الخارقة للعادة ، ثم أفاق الجيش من غشيته ونهض رجاله وقوفًا فى عن الأرض • وبقوة سيفه أيضا نجح تاكيميكاوزوتشى فى انقاذ الامبراطور جيمو من أكبر خطر تعرض له فى حملته الى باماتو • فعندما أغشى عليه ، وعلى جيشه ووقع تحت سلطان الاله محل قوى ، قامت أماطيراسو وتلكاميموسوبى باستدعاء تاكيميكاوزوتشى واصدرا اليه الأمر الآتى كما جاء فى سفر كوجيكي :

« ان « الأراضي - الوسطى - لسهول - الغاب » (اسم يطلق على بلاد اليابان) فى هرج ومرج ، واولادنا فى خطر • ولما كانت « الأراضي - الوسطى لسهول - الغاب » هى البلاد التى سبق ان اخضعتها،فانه ينبغي لك ان تنزل اليها مرة أخرى لاختضاعها، اهد وأجاب تاكيميكاوزوتشى على ذلك قائلا :

« اننى أعد نفسى خادما لكما ، ولكنى لن انزل بنفسى • بل سأبعث سيفى بدلا منى ، وهو نفس السيف الذى اخضعت به هذه البلاد » •

وما ان أمسك الامبراطور جيمو بهذا السيف المقدس الذى ألّاه تاكيميكاوزوتشى حتى خرت صرعى جميع الآلهة الشريرة فى الجبال المجاورة ، بعد أن حصدها قوة السيف الخارقة للعادة ، ثم أفاق الجيش من غشيته ونهض رجاله وقوفًا فى الحال •

وهكذا يتضح أن تاكيميكاوزوتشى هو نموذج للاله صاحب الوظيفة الثانية ، ومن الطراز الذى لا يستخلم قوته الحربية فى خلق القلاقل والاضطرابات بل يسدى دائما خدماته الجليلة الى الآلهة السماوية والأرضية متى شاءوا • ولا شك فى انه الاله محارب أقرب الى النظام والتهذيب من سوسانو كما أنه يشبه أرجونا فى كثير من الوجوه كما جاء فى سفر مهاباراتا • وفيما يجدر ذكره أيضا ان اسم هذا الاله « تاكيميكاوزوتشينو » الذى يعنى حرفيا « الاله الرعد الشجاع » يشير الى أنه يشبه الاله اندرا الذى كانت له صلة وثيقة بالرعد كما هو معروف •

وعلى النقيض من ذلك يرى أهل الخبرة والاختصاص أن سوسانو هو نموذج لاله الواسف • والقول بأنه ولد - كما جاء فى الاسطورة - من أنف ايزانا جبا بعد أن أنجب هذا الاله من عينيه ربة الشمس أماطيراسو ، واله القمر تسوكيومى يدل على أن له صلة وثيقة بالرياح • ولذلك نستطيع أن نرى فى سوسانو صورة مماثلة لاله الرياح فايو المعروف عند الآريين ، حتى فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية •

٧ - أخوان من آلهة الوظيفة الثالثة

كان أوكونينوشى - كما رأينا - هو رئيس الآلهة الأرضية أرباب الوظيفة الثالثة ، وكان له أخ حميم يقال له سوكونا هيكونا . وكانت الصلة وثيقة بين عذين الأخوين ، إذ كانا يتعاونان فى سائر الأمور كما عبر عن ذلك سفر نيبونشسوكى فيما يلى :

« كان الإله أوناموتشى (أحد الأسماء العديدة التى تطلق على أوكونينوشى) والإله سوكونا هيكونا يعملان بقوة متحدة ، وقلب واحد من أجل بناء هذا العالم الأرضى . وكان من مآثرهما أيضا انهما سنا طريقة لمعالجة الامراض سواء ما يصيب منها الكائنات البشرية ، وما يصيب الحيوانات المنزلية ، كما اخترعا طريقة للقضاء على الآفات التى تسببها الطيور والدواب والحشرات . ولذلك ينظر اليهما جميع الفلاحين على انهما يجبان الخير لهما حتى اليوم . »

وهذا يذكر بالطبع بأن الشعوب الهندية - الأوربية وضعت أيضا الوظيفة الثالثة تحت وصاية توأمين من الآلهة كالتوأمين الهنديين الإيرانيين المعروفين باسم أصفين (= نساتيا) . بيد أن أوكونينوشى ، وسوكونا هيكونا يختلفان من وجوه كثيرة خلافا لأصفين اللذين يعتبران عادة توأمين حقيقيين يشابه كل منهما الآخر من كافة الوجوه . وفوق ذلك فإن سوكونا هيكونا هو - كما رأينا - ابن كاميموسوبى ولذلك ولد فى السماء ، خلافا لأوكونينوشى الذى كان بطبعه الها أرضيا . وهذا الاختلاف يذكرنا بالفقرة الآتية الواردة فى سفر « ريج - فيدا » (١ ، ١٨١ ، ٤) التى تفرق تفرقة ماثلة بين التوأمين المعروفين باسم أصفين :

« ولد الإلهان التاليان من النقاى فى مكانين مختلفين ولكنهما يتفقا فى جسمهما وفى اسميهما . أحدهما - وهو الرب المنصور - يعتبر ابنا لسوماخا ، والآخر يعتبر هو الابن المحبوب للسماء » ١ هـ .

ومن هذه الفقرة يتضح أن أحد التوأمين (أصفين) ولد فى الأرض فى حين ولد الآخر فى السماء . ثم أن اسم « الابن المحبوب للسماء » يربط هذا الأصفين المولود فى السماء بالاله « بهاجا » الذى رأينا فيما سبق (المبحث الثالث) أنه شبيه كاميموسوبى .

يضاف الى ذلك أن « سنيچ ويكاندر » قد أثبتت وجود بعض الفروق الأساسية بين التوأمين أصفين ، نتيجة التحليل الدقيق لأخلاق كل منهما كما وردت فى سفر مهابراتا . ويوضح ذلك أن أصفين المولود فى الأرض كان يميل الى الحرب ، ويمتاز بجمال الوجه فى حين أن أخاه المولود فى السماء كان يمتاز بالحكمة البالغة وهذوه الطبع ، ودماثة الخلق . ومن الغريب أن هذه هى الفروق التى نلاحظها فى الأساطير اليابانية بين أوكونينوشى وسوكونا هيكونا . فأوكونينوشى وإن كان بوجه عام الها وديما مسالما لم يكن يكره الأعمال الحربية بوجه عام . ذلك أنه - كما جاء فى سفر كوجيكى - اضطر لكى يصبح حاكما للبلاد أن يضم أعداء كثيرين ، ويقاتلهم بالسيف والقوس اللذين ظفر بهما من سوسانو . وأكثر من ذلك أن سفر « كوجيكى يشبر » كثيرا كما سبق أن ذكرنا (المبحث الرابع) الى الحس الفائق الذى يمتاز به أوكونينوشى - ذلك الحس الذى كان يغلب لب كل امرأة من أول

نظرة • إما سوكونا هيكونا فلم يكن له شأن بالحرب أو العلاقات الغرامية ، بل هو
إله مسالم تماما ، يساعد أوكونينوشى غالبا بما أوتي من الحكمة البالغة •

٨ - الاختلاف والاتفاق بين نوعين من الآلهة

يرجع الفضل الى دوميزيل فى أننا نعرف الآن أن هناك أسطورة شائعة بين
الشعوب الهندية - الأوربية تدور حول النزاع الذى حدث بين الآلهة ذات الوظائف
والاختصاصات المختلفة ، ويمكن تلخيصها فيما يلى : فى بداية الأمر كانت الآلهة
السماوية المختصة بالوظائف العليا منفصلة انفصالا أشد منه الآن عن الآلهة ذات
الوظيفة الثالثة والمقيمة فى الأرض • وأدى هذا الانفصال فى النهاية الى صراع
صريح بين هذين النوعين من الآلهة • وفى أثناء المرحلة الأولى من هذا الصراع
استطاعت الآلهة ذات الوظيفة الثالثة أن تعزز مركزها بأن زرعت بذور الخيانة بين
خصوصهما مستعينة فى ذلك باغراء المال والجاذبية الجنسية • على أنه فى المرحلة
الأخيرة انعكست الآية وانهارت سيطرة الآلهة ذات الوظيفة الثالثة فجأة ، بتأثير القوة
التي لا تقهر لواحد من الآلهة السماوية التى قضى على خصومه الأرضيين بالقضاء
سلاح سحرى لا يقهر فى أوساطهم • وبعد هذا التناوب بين قوى الفريقين المتصارعين
اصطلح كلاهما فى النهاية ، وأبرما اتفاقا خضع بمقتضاه آلهة الوظيفة الثالثة
لسلطة الآلهة أرباب الوظائف العليا ، ووافقت الآلهة الأخيرة على الاعتراف لهم
بالأهوية الكاملة ، فدعى واحد أو قليل على الأكثر من أقوى آلهة الوظيفة الثالثة
نفوذا أن يشغل مراكز قيادة فى البانتيون (مجمع الآلهة) كشركاء متساوين مع ممثلى
الآلهة ذات الوظائف العليا • وهكذا برز الى الوجود نتيجة هذا الصراع البانتيون
الحالى الذى يضم فى صورته المثالية جميع الأنواع الثلاثة من الآلهة ذات الوظائف
الرئيسية •

وقد نقلت الخطوط الأساسية لهذه الأسطورة الهندية - الأوربية بالضبط
الى الأسطورة اليابانية الخاصة بالنزاع بين الآلهة السماوية والآلهة الأرضية •
وتقول هذه الأسطورة ان الخلاف بين هذين النوعين من الآلهة نشب بسبب رغبة
اماطراسمو ، وتلكاميمو سوبى فى حمل أوكونينوشى على التنازل عن الأرض لصالح
السلف المقدس لعشيرة طينو • وفى أثناء المرحلة الأولى من الصراع باتت بالفشل
محاولات الآلهة السماوية لبسط سلطانها على الأرض ، إذ نجح أوكونينوشى فى
رشوة الإهين على التوالى هما امينوهوى ، وأرميو كاهيكو اللذان أرسلتا من السماء
لاخضاع الآلهة الأرضية الثائرة • وكانت الوسائل التى استخدمها أوكونينوشى
لتحقيق هذا الغرض هى الجاذبية الجنسية للمالوحت الخاضعة لسلطانه ، وإغراء
أمواله • وتقول الرواية المعاصرة لهذه الأسطورة كما وردت فى سفرى نيبونتشوكى
وكوجيكى ان أوكونينوشى زوج أحلى بناته من أميو كاهيكو ليفزيه بالأمل فى أن
يصبح فى الوقت المناسب مالكا لأراضى صهره الخصبة • وبذلك استطاع أوكونينوشى
أن يرشو هذا المبعوث السماوى • وفى رواية أخرى وردت فى سفر
نيبونتشوكى أن أميو كاهيكو تزوج عقب وصوله الى الأرض عددا كبيرا جدا من بنات
الآلهة الأرضية •

وبلغت خيانة أميو كاهيكو ذروتها عندما أرسلت الآلهة السماوية الى الأرض

مالوحة على هيئة دراج (نوع من الطيور) لتتحرى السنب في امتناع اميوا كاهيكو
عن ابلاغ السماء لمدة ثمانى سنونات بنتيجة مهمته . فما كان من اميوا كاهيكو
الا أن قتل الطائر بنفس القوس والسهم اللذين أنعمت الآلهة السماوية عليه بهما .
ووصل السهم ملطخا بالدم الى القاع الجاف لهز « ياسو » السماوى . وعندئذ
رآه اماطيراسو وتاكاليو سوبى ، التقطه الأخير . وبعد أن عرف انه هو نفس السهم
الذى أعطاه اميوا كاهيكو القاء الى الأرض قائلا :

« اذا كان هذا السهم الذى وصل الى هنا قد صوبه اميوا كاهيكو الى الآلهة
النائرة امتثالا لأمرنا ، فلا يصيبه . لما اذا كان اميوا كاهيكو سبيء الطوية ، فليقتله
علاء السهم » اه .

فاصاب السهم اميوا كاهيكو فى صدره ، فقتله وهو يخط فى سباته العميق
فى سريره .

وبعد هذه الحادثة المفاجئة اختير تاكييكا زوتشى ليكون مبعوثا أخيرا من الملوك
السماوية الى الأرض . ولما كان هذا الاله - كما رأينا - هو اله السيف - الذى ليس
هو سوى نفسه الثانية - فاننا نستطيع أن نقول فى ثقة أن وصوله الأرض يشبه
أن يكون بمثابة سلاح سحرى . ومن ذلك يتضح أن السيطرة المؤقتة لآلهة الوظيفة
الثالثة فى بداية الصراع تنهار فى النهاية - فى الأسطورة اليابانية أيضا - على يد
الآلهة ذوى السلطان الذين يتلخص عملهم الحاسم فى القاء أسلحة سحرية لا تقهر
(سهم وسيف) فى وسط أعدائهم .

وعلى الرغم من هذه الهزيمة الظاهرية فان المعاملة التى لقيها أوكونينوشى من
الملوك السماوية الظاهرة بعد التغلغل عن الأرض كانت ودية الى درجة تدعو للدهشة
فكما رأينا سابقا (المبحث الخامس) لم يقدم ميموسوبى اليه عددا كبيرا من الهدايا
القضمة فحسب طبقا لما جاء فى سفر نيبوتشوكى ، بل زوجه أيضا إحدى بناته
وطلب منه أن يكون حاميا للآلهة لمشيرة طينو على الأرض ، على مر العصور والدهور
ونى تمة هذا النص نفسه يقال أيضا أن الاله تاوكيهورى عين صائما للغلاس ،
والاله هيكوساشيرى ، صائما للدروع ، والاله أمينو ماهيتو تسو صائما للمعادن ،
والاله أمينو هيواشى صائما للألياف ، وكلف الاله فوتوداما بأن يعمل من ذلك الوقت
فصاعدا على الاحتفال بعبادة أوكونينوشى بالتعاون مع كل هؤلاء الصنائع المقدسين
الذين تم تعيينهم لهذا الغرض .

ومن هذا يتضح أن الصراع بين النوعين المقدسين من الآلهة انتهى فى الأسطورة
اليابانية والإسطورة الهندية الأوربية بالاتفاق وكانت خلاصته اجبار الآلهة ذات
الوظيفة الثالثة على الاعتراف بسيادة الآلهة ذات الوظائف العليا ، فى حين اعترفت
هذه الآلهة الأخيرة - على سبيل التعويض - بأن الاله أوكونينوشى - وهو أعظم الآلهة
ذات الوظيفة الثالثة - هو واحد من أعظم آلهة البانثيون كله . وأصبح ضريح
أوكونينوشى العظيم فى ايزومو وضريح اماطيراسو فى ايس ، من قديم الأزل أهم
الأضرحة فى الديانة الشنتوية .

أن أوجه الشبه المفصلة التى درسنا حتى الآن تؤيد بقوة النظرية القائلة

بأن الأساطير اليابانية القديمة الواردة في سفر كوجيكي ومسفر نيبوتشوكي تماثل في جوهرها النظام ذا الوظائف الثلاث الذي يسود الأساطير الهندية - الأوربية . وكما قلت في بداية المقال أراني متفقاً مع زميلي مستر أوبياشي في الرأي القائل بأن هذا التشابه المريب يرجع بلا شك في النهاية إلى أثر الأساطير الاسقوثية التي انتشرت في اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية نتيجة هجرة القبائل اليدوية في القارة الأوراسية (قارة أوروبا وآسيا) .

وأحب أن أضيف في الختام أن هذه النظرية تؤيدها أيضاً في رأيي المجموعة التالية من الحقائق التي لم تتح لي فرصة عرضها في أثناء مقالتي .

(أ) أننا نجد - كما أوضحنا بشيء من التفصيل في مقال آخر - عدداً من أوجه الشبه بين الأساطير اليابانية والأساطير الإغريقية القديمة التي تبدو مميزة إلى درجة لا يجوز معها القول بأنها أمور عرضية . وكما قال أيضاً مستر أوبياشي قد يكون هذا التشابه بين الأساطير الإغريقية واليابانية بعداً آخر من أبعاد هذا التأثير الاستثنائي . ذلك أن الأساطير اتصلوا بالعالم الإغريقي اتصالاً وثيقاً عن طريق المدن الهلينية القائمة على الساحل الشمالي للبحر الأسود .

(ب) أننا نرى في الأسطورة التي رواها هيرودوت والتي سبق ذكرها - كما نرى في ملاحم الإوميتيين (مكان أواسط القوقاز) التي تتضمن كثيراً من معاني الأساطير الاسقوثية القديمة ، عناصر هامة لها ما يشابهها في الأساطير اليابانية (تصميمات فنية ، وشخص خرافية ، وحكايات كاملة الخ) .

(ج) أننا نجد بعض أوجه الشبه المبهجة بين أساطير كوريا القديمة والأساطير اليونانية ، وفي هذه الأساطير الكورية أيضاً - كما أوضح مستر أوبياشي أخيراً - عدداً من مظاهر الأيديولوجية الثلاثية السائدة بين الشعوب الهندية - الأوربية .



الأنثروبولوجيا

● ● المقال في كلمات

الأنثروبولوجيا علم يتناول الإنسان وعلاقته بالطبيعة .
ومادته الأساسية الشعوب البدائية . انه علم يتحدث عن الخصائص
العقلية والجسدية للجنس البشرى . وهو مدين بالكثير لأبحاث
دارون ، ودالاس ، وهكسلي . ويقوم علماء الأنثروبولوجيا بدراسة
الكائنات البشرية . ولقد أسهموا في ستينيات القرن العشرين مع
زملائهم من العلماء والفلاسفة ورجال اللاهوت بدرجة لم يسبق لها
مثيل في الأبحاث التي تهدف الى تلهم منظم للطبيعة البشرية
مستخدمين في أبحاثهم قدرا كبيرا من المعلومات التي زودها بهم
علماء الآثار . كما زودهم علماء الفيزياء الذرية بوسائل لتسهيل
مهمتهم من أمثال تحديد عمر المواد العضوية القديمة عن طريق قياس
النشاط الإشعاعي للكربون الذي تحتويه . وكذلك فان تحديد
الاصول الجغرافية للشعوب قد دعم بطرق استخدمها علماء
البيولوجيا المختصون بدراسة الوراثة في السلالات البشرية . فمثلا
بواسطة تطبيق أساليب علم الوراثة أمكن التحقق من أن قبائل
العجر في أوروبا ينتمون الى أصل هندي . وتختص الأنثروبولوجيا
الطبيعية بالمشكلات المتعلقة بنشأة الإنسان في الطبيعة كحيوان ،
وأهمية التغيرات الماضية والحالية في الخصائص البيولوجية لأنواع

الكاتب : كلود ليفي - ستراوس

عالم فرنسي من علماء الانثروبولوجيا • ولد عام ١٩٠٨ •
استاذ في الكوليج دي فرانس • انتخب عام ١٩٧٣ عضوا
بالأكاديمية الفرنسية ، له مؤلفات عديدة •

المترجم : أمين محمود الشريف

السلالات البشرية المعقدة ، وكذلك القاء كثير من الضوء على علاقة
الانسان بالريسيات ، وعلى طبيعة تحول هيكله خلال تطوره من
الانسان الاول الى الانسان الحديث خلال فترة لا تقل بحال عن
٥٠٠٠ سنة •

ويستهل الكاتب مقاله بتعريف تمهيلي للانثروبولوجيا ،
علم الانسان والاثنولوجيا ، علم الاعراق والتي يرى الكاتب انها
هي العلم الذي يقوم بدراسة تنوع الانسان وتشعبه الى مجموعات
جنسية • وثقافية ، وتقصي تواريفها ، وعلاقاتها المتبادلة ،
والاثنوجرافيا التي يرى الكاتب انها هي العلم الذي يتناول
الجماعات البشرية من حيث سماتهم الخاصة ، ووصف هذه
المجموعات وتحليلها بغية التعرف على تقويم موثوق به لحياتهم •
ويقول الكاتب ان الانثروبولوجيا علم من العلوم الاجتماعية والانسانية
يمكن تمييزه فحسب عن طريق الموضوع الذي يتناوله • وهي
ترمي الى التسمول بمعنى انها تصور الحياة الاجتماعية كنظام ترتبط
اجزائه وجوانبه المتعددة ارتباطا عضويا • ولا تشكل الانثروبولوجيا
والاثنولوجيا ، والاثنوجرافيا في رأي الكاتب ثلاثة علوم مختلفة
او حتى ثلاثة مفاهيم لمجال واحد ، ولكنها تمثل ثلاث مراحل او
ثلاثة أطوار في مشروع بحث واحد • فالبيانات المستقاة من

الانثوجرافيا يقوم علماء الانثولوجيا ، علماء الاعراق ، بتنسيقها واستخدامها في ايجاد بيانات عامة عن الانسان ومعرفة احواله .

ولقد تطورت كل من الانثروبولوجيا والانثولوجيا على انفراد اذ سلك كل منهما طريقا مستقلا عن الطريق الذي سلكته الأخرى فالأولى قامت على اعتبارات مادية معتبرة نفسها قائمة على أسلوب يقيني ، أما الثانية فقد قامت على أسس فلسفية ومعايير أخلاقية مع اهتمام انساني قوى ، وينتقل الكاتب بعد ذلك الى استعراض تاريخي يتحدث فيه كيف اوسد الانثروبولوجيا قواعدها كعلم وعن استعمال مصطلحي الانثروبولوجيا والانثولوجيا بمعناها الحديث . وبعد ذلك يتحدث عن مذهب التطور والانتشار ، واخوار بين انصار مذهب وحدة الأصول وتعددتها .

ويختم المؤلف مقاله بالحديث عن مستقبل الانثروبولوجيا . قائلا ان بعض المهنة يعتقدون ان الانثروبولوجيا مقضى عليها بالاندثار مع اندثار مادتها التقليدية التي تتناولها بالدراسة وهي الشعوب البدائية . ولكي تظل الانثروبولوجيا على قيد الحياة فمن المفروض عليها ان تتغلب عن بحثها الاساسي ، وتكرس نفسها لمشكلات الدول النامية من جهة ، وإلى الظواهر المرضية التي من الممكن ملاحظتها في مجتمعاتنا من جهة أخرى . ومن ثم برز الى الوجود ما يسمى بالانثروبولوجيا التطبيقية .

● ● تعريف تمهيلي :

الانثروبولوجيا ، والانثولوجيا ، والانثوجرافيا

لا يمكننا أن نميز بين الانثروبولوجيا وبين غيرها من العلوم الاجتماعية والانسانية عن طريق موضوع دراستها الخاص . لقد تطورت الى علم ، بعد أن كانت فيما يبدو تختص بما يسمى بالشعوب البدائية أو الشعوب التي لم تدر شيئا عن الكتابة ، وذلك في نفس الوقت الذي كانت هذه الشعوب آخذة في الاضمحلال ، أو على الأقل آخذة في فقد خصائصها المميزة لها . ولقد وجد بعض علماء الانثروبولوجيا في السنين العشر الأخيرة أو نحو ذلك ، اهتمامهم لدراسة ما نسميه بالمجموعات المتقدمة . ولذلك فانه من الواضح ان الانثروبولوجيا لا تنشأ من وجود موضوع دراسة خاص بقدر ما تنشأ من طريقة أصيلة لتناول المشكلات التي تتقاسمها كل علوم الانسان . ولقد اكتسبت الانثروبولوجيا أهميتها من دراستها للظواهر الاجتماعية التي تتيح ادراكا لخواص معينة ، خواص عامة واساسية فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية برمتها ، وفي استطاعتنا أن نقارن موقف عالم الانثروبولوجيا فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية بموقف الفلكي فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية : ان الانسان لتعشاه الرهبة من كسوفه التي تبعده عنه بعدا شاسعا عبر مسافة ذات قيمة زمنية ، ومكانية ، ومعنوية ، والمسافة التي تفصل عالم الانثروبولوجيا عن موضوع دراسته تقلل من شمولية ما يمكن أن يراه ، ولكن هذا القيد قد يكون ذا ميزة له ، وذلك بان قد يضطره أن يلاحظ فقط تلك الظواهر التي قد تعتبر جوهرية لحسب .

فأولا ، تتيج هذه المسافة لعالم الانثروبولوجيا أن يكون أكثر موضوعية
باجباره لا أن يتخلى عن عقائده ، وخياراته ، وأهوائه الخاصة فحسب ، بل كذلك
وما هو قد يكون أهم من ذلك بكثير أن يتخلى عن طرقه الخاصة في التفكير والتأمل .
ويحاول عالم الانثروبولوجيا أن يصيغ مشكلاته ، واستنتاجاته بطريقة تبدو معقولة
لا بالنسبة له فحسب وبالنسبة للملاحظ الأمين الموضوعي الذي يود أن يكونه ،
بل وبالنسبة لأي ملاحظ آخر محتمل . انه يخلق مقولات عقلية جديدة ، ويحاول
أن يطبق ويطباق بين افكار المكان والزمان ، والتضاد والتناقض التي يمكن الاعتماد
عليها في ترجمة خبرة اجتماعية خاصة الى قانون يمكن فهمه في اطار خبرة
اجتماعية أخرى .

ثانيا : ان هدف الموضوعية الكلية تحدوه الرغبة في الحفاظ على المصنى
الانسانى للظواهر كى تظل مفهومة عقليا وعاطفيا من وجهة نظر الفرد . ان مالملاحظ
أصلا من الخارج يجب أن يمد بناؤه حيث يتمكن كل من الملاحظ والقارى أن يستعيد
الشعور به من الداخل . وبدلا من معارضة التفسير العارض للفهم ، فإن الانثروبولوجيا
ترى أن الفهم ماهو الا حالة خاصة من حالات البرهان: البرهان على أن عالم الانثروبولوجيا
قد فهم للمعنى الجوهرى لظواهر معينة ، البصيدة عنده ظاهريا بعدا شاسعا ،
ولكنها ذهنيا بالنسبة للأفراد الذين أسهموا فيها ، حقيقة واقعة . ان الحقائق
الاجتماعية لا يمكن تناولها على أنها وقائع منفصلة ، أن الكائنات البشرية تدرکها
تماما ، وبشكل هذا الوعى كما يشكل ملامحها الموضوعية سواء بسواء ، بعدا
لواقعتها .

وأخيرا ، فإن الانثروبولوجيا ترنو الى الشمول . انها تتصور الحياة
الاجتماعية كنظام ترتبط أجزاؤه وجوانبه المتعددة ارتباطا عضويا . ان طريقتهما
المفضلة هى البحث فى موضوع واحد وما لا شك فيه أن أحسن مثل لذلك
هو كتاب « ريبوند فيرت » الذى يتألف من سعة مجلدات ، والذى استغرق فى تأليفه
أربعين عاما ، وخصصه للحديث عن « تيكوبيا » إحدى جزر المحيط الهادى . انه
تحليل تاريخى ووظيفى لمجتمع واحد ، مجتمع صغير بدرجة ان تنظيمه يقوم
أساسا على العلاقات الشخصية : علاقات وثيقة متبادلة بين الأفراد تتيج لها
القربة النموذج العام . ونتيجة لذلك برزت أهمية دراسات القربة فى التفكير
الانثروبولوجى وستظل تحتل نفس الأهمية . وستظل الانثروبولوجيا علما ذا
موضوع طالما أن مجالات معينة من الحياة المصرية لا يزال قائما على العلاقات
الشخصية .

وأهمية هذه الدراسات التى تركز على موضوع واحد بالنسبة للانثروبولوجيا
تعاود أهمية التجارب المعملية بالنسبة للعلوم الفيزيائية والطبيعية ، ولكن مع خلاف
واحد هو أن التجربة فى الانثروبولوجيا تأتى قبل المشاهدة وقبل صياغة القضايا:
ان المجتمعات ذات النطاق الضيق التى يقوم علماء الانثروبولوجيا بدراستها تشكل
تجارب جاهزة ليس لديهم الوقت ولا الوسائل لتناولها . انها تجارب جاهزة ولكنها
لا يمكن اجراؤها ، كما لا يمكن لعلماء الانثروبولوجيا التحكم فيها . ولكى يقارن
عالم الانثروبولوجيا مجتمعا آخر ، ويقوم بتنسيق البيانات تجربيا ، وباستخراج
الصور المشتركة والخواص الجوهرية ، يجب أن يستبدل بهم نماذج : نظام من
الرموز يعبر عن الملامح المميزة للتجربة التى يمكن تعديلها باضافة أو طرح متغيرات

معينة ، والتعجيل بتطورها . والاستعمال المتناول لهاتين الطريقتين ، احدهما تجريبيية والاخرى استقرائية ، يميز الانثروبولوجيا عن غيرها من علوم الانسان الاخرى . وتسمى الانثروبولوجيا الى تحويل الذهنية التامة الى أداة للدليل الموضوعي ان عالم الانثروبولوجيا يلقى وهى فى الميدان بنفسه فى خضم التجربة ، ولكنه بمجرد أن يكون فى العمل فانه يمر بمجموعة من العمليات العقلية ، يحولها دون أن يغير شيئا من التجارب الماضية ، الى نموذج . وهذا النموذج انما يكون ذا قيمة فحسب . وذلك عند العودة الى قلب التجربة فى طور ثالث للعمليات حينما يلقى ضوءا جديدا على البيانات الاصلية . ويضفى ابعادا جديدة عليها .

ان تعقد الأهداف والطاقة بوضوح لدى السبب الذى من أجله ظلت مصطلحات الانثروبولوجيا غامضة ردا طويلا من الزمن : فمن نهاية القرن الثامن عشر الى القرن العشرين تبادل الباحثون طبقا لناحية التركيز فى أبحاثهم استعمال مصطلح الانثروبوجرافيا تارة ، والانثولوجيا تارة أخرى والانثروبولوجيا تارة ثالثة . وحتى اليوم يسود بين حين وآخر استعمال أحد هذه المصطلحات بين اللغات العلمية المتعددة . ومع ذلك يبدو أن هناك إجماعا عاما على ربط هذه المصطلحات بثلاثة أطوار متتالية للمشروع بحث واحد .

فعموما ، يمكننا القول ان الانثوجرافيا هي العلم الذى يتناول ملاحظة الجماعات البشرية من حيث سماتهم الخاصة ، ووصف هذه الجماعات وتحليلها بقية التعرف على تقويم دقيق موثوق به لحياتهم .

ولذلك فان هذا العلم ينصب انصبابا تاما على كونه بحثا نمطيا فى موضوع واحد . أما الانثولوجيا ، التى عرفت يوما بأنها دراسة الاعراق البشرية ، وخصائصهم المميزة ، وتوزيعهم الجغرافى ، فانها تغطى اليوم الفحص المقارن للوثائق التى يحصل عليها علماء الانثوجرافيا العاملين فى هذا المجال . ولذلك ، فانها تتطابق مع المرحلة الثانية من البحث . وأخيرا ، فان الانثروبولوجيا ، ذلك المصطلح الذى أخذ استعماله تطرد زيادته ، توجد تكاملا بين الطورين السابقين وتضيف بعدا ثالثا : فالبيانات المستقاة من الانثوجرافيا ، والتى يقوم علماء الاعراق البشرية بتنسيقها ، تستعمل فى ايجاد بيانات عامة عن الانسان ومعرفة بأحواله مما يشكل أساسا للحوار مع العلوم الاجتماعية الأخرى التى ترنو الى الوصول الى مستوى معين من العمومية ، تلك العلوم التى يندرج تحتها التاريخ ، واللغويات ، وعلم النفس ، والفلسفة . ولذلك فان موقف الانثروبولوجيا بالنسبة للانثولوجيا هو بدوره نفس موقف الانثولوجيا بالنسبة للانثوجرافيا . انها لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة أو حتى ثلاثة مفاهيم لمجال واحد ولكنها تمثل ثلاث مراحل ، أو ثلاثة أطوار فى مشروع بحث واحد . ان وحدة هذا المفهوم تزداد الضرورة اليها اليوم باستمرار حيث ان علماء الانثروبولوجيا راغبون جديدا فى الاعتراف بالأهمية الجوهرية للعمل الميدانى كضرورة أولى للباحثين برمتهم : الانثوجرافى الذى يقتضى أطوار الحياة ، والانثولوجى عالم الاعراق الذى ينصب اهتمامه على الدراسات المقارنة ، وكذلك لعالم الانثروبولوجيا والعالم النظرى الذى اختلط لنفسه أسلوبا خاصا فى أبحاثه .

لقد وقع الانسان دائما فريسة لعاداته وتقاليده التي نشأ عليها ، ومحبا للاستطلاع عن عادات وتقاليده القسوم الأخرى . ولقد شغلت مثل هذه الأمور بال المؤرخين من أيام أولئك الذين رافقوا الاسكندر الأكبر الى آسيا ، وزينوفون ، وهيرودوت ، وبوزانياس ، وخاصة أرسطو ولوكريشيس ، وأثارت اهتمامهم . وبعد من بين هؤلاء في العالم العربي في القرن الرابع عشر ابن بطوطة الرحالة الشهير ، وابن خلدون المؤرخ والفيلسوف اللذان اتسما بحب استطلاع الانثروبولوجية وكذلك الرهبان البوذيون الذين سافروا من الصين الى الهند بدءا من القرن السابع .

وقد اكتشفت أوروبا بلاد الشرق خلال القرون الوسطى عن طريق كتابات بلان - كارين وروبروك ، أرسل أولهما البابا ، والثاني لويس التاسع في بعثة الى منغوليا في القرن الثالث عشر ، وخاصة عن طريق رحلة ماركوبولو التي امتدت الى الصين في القرن الرابع عشر . ان تنوع المصادر فيما يتعلق بالتأمل الانثروبولوجي كان واضحا في بداية النهضة الاوربية . ويجب علينا أن نشير ، علاوة على ما ذكرناه آنفا ، الى المؤلفات التي تناولت غزوات الترك في البحر الابيض المتوسط وشرقي أوروبا ، والآراء التي أثارتها مفاهيم أرسطو عن البربرية ، وآفاق الخيال التي امتد اليها الأدب الشعبي في العصور الوسطى والتي تأثرت بآفاق الخيال في العصور القديمة فيما يتعلق بالنسخ البدني والمعنوي للشعوب المتوحشة ، وفوق ذلك تلك المعلومات التي بدأت ترد من أفريقيا ، والاقيانوسية ، وأفريقيا . نتيجة لما تم من كشوف عظيمة ، والتي وصفها الرحالة الاول ، وعلى سبيل المثال قصة أمريكا في القرن السادس عشر كما وصفها الفرنسيان جان دي ليري ، وأندريه ثيفيت ، والالمانى هانزشتاون .

ومن بدء القرن السادس عشر فصاعدا ازداد الطلب على المؤلفات التي تتحدث عن الرحلات الكشفية ، وأقدمها ذلك المؤلف الذي أصدره الالمانى جوهان بوهام عام ١٥٢٠ ، والمؤلف الذي أصدره السويسري سباستيان مونستر (١٥٤٤) ، ومؤلف الفرنسي أندريه ثيفيت عام (١٥٧٥) . وبدأ في القرن السادس عشر ظهور مجموعات الرحلات بقلم ريتشارد هاكوت في إنجلترا ، وتيودور براى فى ألمانيا . وقد استمرت هذه المجموعات في الظهور الى القرن السابع عشر .

وقد وضعت هذه الكمية الهائلة من كتب الاسفار أساس التأمل الانثروبولوجي الذي بدأ يسلك طريقه الجاد في القرن الثامن عشر . وقد تمايزت من المبدأ ثلاثة تحركات متباينة في هذا المجال . أولا ، العلماء الطبيعيون من أمثال لينوس ، وبوفون ، وكامبر ، وهوايت ، وبلومينباخ ، الذين اهتموا بصفة خاصة بأوجه التشابه وأوجه الخلاف بين الانواع البشرية ، وتحديد علاقة الانسان بالملكة الحيوانية .

ثانيا : علماء الاخلاق والفلاسفة : فى فرنسا أمثال مونتسكيو ، وفنتنيل وروسو وديدوروت ، وقد سبقهم جميعا فى ذلك مونتاني ، ودالمبيرت ، وكوندوسيت . وتيرجوت اللذان مهدا الطريق لسنن سيمون وكومت اللذين كانا بدورهما أسلاف ديرخام ومدرسته . أما فى إنجلترا فكان هناك الفلاسفة الاسكتلنديون من هيوم

الى آدم سميت وكانط في ألمانيا . وأخيرا صدرت عدة مؤلفات عظيمة تتضمن بهذا
موجود أكثر تنظيما في تصنيف المعلومات وتفكير أكثر جدية ، نذكر منها تلك
الجهود التي بذلها في هذا الميدان الهانريك جينز كرافت (١٧٦٠) والفرنسي
ديمنبير (والسويسري شافان (١٧٨٨) الذي استعمل فعلا اصطلاح الانثروبولوجيا
ديمنبير (١٧٧٦) (والسويسري شافان (١٧٨٨) الذي استعمل فعلا اصطلاح
الانثروبولوجيا والانثولوجيا بمعناها الحديث جدا . أما اصطلاح الانثوجرافيا فظهر
في ألمانيا حوالي عام ١٧٩٠ وفي فرنسا تحدث أمبير عن الانثولوجيا في محاضراته
التي كان يلقيها عام ١٨٣١ في الكوليج دي فرانس .

ويجب أن نفرّد مكانا خاصا لكتابين ذوي أهمية متساوية يعتبران نقطة
تحول في تاريخ التفكير الانثروبولوجي . أحدهما « أخلاق البرابرة الأمريكيين » لبر
لافيتو ، الذي صدر عام ١٧٢٤ ، وذلك المطبوع الذي قارن بين أساليب وتقاليدهم
الهنود ، وبين أساليب وتقاليدهم الشعوب القديمة لمدينتنا . وفي عام ١٧٣٠ نشر
جيامباتيستا كتابه العلم الجديد الذي تصدى تصديا كبيرا للتقليد الديكارتي الذي
يقضي بالدراسة الاستبطانية للانسان ، مقترحا الالتجاء الى دراسة الانسان عن
طريق انجازاته الثقافية وخاصة عن طريق الحقائق اللغوية . ولكن على الرغم
من هؤلاء الرواد ، فإن النهوض الحقيقي للفكر الانثروبولوجي الحديث لم يحدث
الا في وقت متأخر بعد ذلك بكثير ، خلال العقد الذي بدأ بنشر القانون القديم
لمين ، وكتاب « داس متر ريخت » لبانتشوفين عام ١٨٦١ ، وبعد ذلك كتاب المدينة
القديمة « لفاستيل دي كولانج عام ١٨٦٤ ، والزواج البدائي لماكلينان ، وبحوث في
التاريخ الأول للبشرية لتايلور عام ١٨٦٥ . وقد شاهد عام ١٨٧١ ، نهاية هذه السلسلة
بالكتاب الذي أصدره تايلور بعنوان « الثقافة البدائية ، ونظم قرابة الدم وقرابة
الرحم في العائلة البشرية » .

وكانت الأعرام السابقة لهذا النهوض كذلك على غاية قصوى من الاهمية ، إذ
أن هذه الأعرام شاهدة تصدعا كبيرا بين نزعتين ، مجموعتين من النزعات العقلية
غريبتين تقريبا عن بعضهما البعض ، نزعتين تمايشتا سويا في المائورات
الانثروبولوجية حتى ذلك الوقت ، والتي كانت خلافتهما يصطبغ بها كل ما حدث
من تطور لاحق في الانثروبولوجيا . وقد نشأ هذا التصدع أولا نتيجة الصراع
بين القائلين بتعدد الاصول والقائلين بوحدتها . هل نشأت الانجاس البشرية
المتعددة من شجرة عائلية واحدة ، أو أنها على النقيض من ذلك تمثل عائلات ذات
أصول متميزة ؟ فطبقا لتعليمات الانجيل ، سادت النظرية الأولى في وقت كان
استقصاء الطبيعة البشرية يعتبر انتهاكا للحرمة الدينية ويحمل في طياته
تهديدا لاسس النظام الاجتماعي والروحي . ومع ذلك فإن نظرية وحدة الاصل تحدث
بشكل واضح النظام الاجتماعي ، حيث أنها بتأكيد الوحدة الأصلية للناس جميعا
أتاحت مصدرا من مصادر نقد التطلمات والأخلاقيات الليبرالية . ولا يجب
علينا أن ننسى أن هذه الآراء قد ازدهرت كخلفية من خلفيات الكفاح ضد تجارة
الرقيق التي كانت لا تساند لها مصالح قوية فحسب ، بل كانت تدعمها كذلك حجج
تؤيد الانفصال الاصيل بين البيض والسود وعدم المساواة بينهما . ومع ذلك فإن
هذا الصراع اتخذ بسرعة مظهرا أكثر فنية ، تبلور في أوجه التضاد بين الانثولوجيا
والانثروبولوجيا .

فعلم الاثنولوجيا نظر اليه على انه العلم الذى يقوم بدراسة تنوع الانسان وتنسجه الى مجموعات جنسية ، و لغوية ، وخصائية خاصة ، ونهضى تواريخها وعلاقاتها المتبادله . وقد اصرحت اصيل استيرك ندسبان . ومن بهه اخرى كانت ، لاثنولوجيا تسعى الى العثور على الاصول التشريعية والفسولوجية لهذه الخلافات التى هى فوق المشاهدة التجريبية . وكان المفروض من تحليل الانواع البشرية تحديد موقع فى جنس بالنسبة للجنس الآخر ، وتحديد موقع الجنس البشرى عامة بالنسبة لعالم الحيوان .

وقد اتاحت الانثروبولوجيا باصطلاحاتها البيولوجية والوصفية تفسيراً محكماً لكن أنواع التجمعات العنصرية التى ثبت أنها تناسب النظام الاجتماعى والاخلاقى والمصالح الاقتصادية لاستعمار يزداد توسعاً ، تفسيراً أكثر قبولاً بكثير ، فى آيه حال ، من نظريات علماء الاثنولوجيا الذين كانت آراؤهم تحتوى على قدر كبير من الايدلوجيا القديمة ، ونواة النسبة الثقافية ، ونقد اجتماعى بدائى قائم على المقارنة بين العقائد والتقاليد .

تحول الاثنوبولوجيا الطبيعية

وتطورت كل من الاثنوبولوجيا والاثنولوجيا على انفراد ، اذ سلك كل منهما طريقاً مستقلاً عن الطريق الذى سنكته الاخرى ، فالاولى قامت على اعتبارات بيولوجية معتبرة نفسها قائمة على أسلوب يقينى ، أما الثانية فقامت على أسس فلسفية وآراء اخلاقية مع اهتمام انسانى قوى . وعلى الرغم من ان ما بينهما من خلافات كانت فى أول الأمر حادة أحياناً ، الا أن اصطلاح الاثنوبولوجيا أخذ أول الأمر فى البلاد الانجلو سكسونية ثم بعد ذلك فى بلاد أخرى يغطى كل الأبحاث التى كانت موزعة بين تلك الاتجاهات المتباينة . وما صار عندئذ يطلق عليه الاثنوبولوجيا الطبيعية كانت مهمته تحديد مجالها الخاص ، متميزاً عن الفرعين الآخرين للأثنوبولوجيا ، الاثنوبولوجيا الاجتماعية ، والاثنوبولوجيا الثقافية .

وصارت القضية رديحاً من الزمن مثاراً للجدل : هل كان على علماء الاثنولوجيا أن يحددوا دراساتهم للمجموعات البشرية على أساس الجنس ، لى بواسطة السمات الجسدية أو بواسطة وسيلة أخرى كاللغة أو الثقافة مثلاً ؟

وبدون التقليل من الدور الذى تقوم به الاثنوبولوجيا فى دراسة علم الحفريات البشرية ، حيث تشكل العظام الوثائق الرئيسية وأحياناً الوثائق الوحيدة ، فإن علماء الاعراق ازدادت معارضتهم لنزعة علماء الاثنوبولوجيا الجسدية لاعتبار الأدوات التى خلفها انسان ما قبل التاريخ مجرد امتدادات تشريحية للانسان تمثل من ايا عنصرية . ان شارنبرواس (١٨٥٨ - ١٩٤٢) الذى سبقه فى هذا الاتجاه هوراشو هال (١٨١٧ - ١٨٩٦) هو أعظم من نادى بأولوية اللغة والثقافة كعوامل كبرى للتصنيف . وتأكيدها للقيمة التى عزاها بواس للحقائق اللغوية ، والنواحي الثقافية ، وضع أهم ما كتبه من مقالات فى هذا المجال تحت عنوان « الجنس واللغة والثقافة » (ليوبورك ١٩٤٠) .

ويمكن تفسير معارضة الاثنولوجيا لدراسات الاثنوبولوجيا المادية بطرق عدة أولاً ، فعند محاولة علماء الاثنوبولوجيا تحديد الاجناس البشرية ، اقتصروا على

وصف وقياس الخصائص الجسدية المدنية مثل الطول ، ولون البشرة ، وشكل الجمجمة ، ونوع الشعر . وإذا اعترفنا بأن كل التغيرات الملاحظة في هذه المجالات تحدث سويا ، فليس هناك من شيء يدلنا على أن هذه هي الحال مع غيرها من الخصائص الخفية وأن كانت ليست بأقل واقعية . ثانيا ، لا يمكن تحديد هذه الخصائص تحديدا مطلقا بأية وسيلة . إن ذلك دائما يكون أمرا يتوقف على الدرجة التي هي عليها . ولذلك ، فإن التغيرات المسموح بها في تناول سمة معينة ستكون تغيرات نوعا ما . وحيث إنها تختلف في دقائقها فإن الباحث يعتمد على نوع الظواهر التي يختار تصنيفها .

وحيث إن فكرة الجنس تقوم على هذه المقولات فحسب ، فإنها تبدو هشة جدا ، فالتوزيع للخصائص الأولية - مثلا بين السود ، والصفر ، والبيض لا يساعد بحال ما عالم الاثنولوجيا الذي يجابه بجم غفير من الحضارات التي تختلف عن بعضها البعض .

وعلاوة على ذلك أثبتت الخبرة بدرجة كبيرة أنه من المستحيل أن نقرن كل حضارة بنمط عنصر منفصل . إن العدد الكلي للحضارات الموجودة ، أو التي كانت لا تزال موجودة منذ قرون قليلة ، يزيد زيادة كبيرة على عدد الأجناس المختلفة التي كان في استطاعة أعظم علماء الاثنوبولوجيا دقة احصائها إذ تبلغ النسبة عدة آلاف إلى عشرين أو ثلاثين . وهذا التباين الهائل يوضح لنا السبب الذي من أجله لم تتح لعلماء الاثنوبولوجيا المادية وعلما الاثنولوجيا الا فرصة قليلة للعمل سويا خلال القرن الماضي .

وعلاوة على ذلك ، فلا بد من ملاحظة أن الخصائص المستعملة في تحسديد النمط العنصري للجماعات البشرية يمكن استخدامها فقط إذا كانت خالية من القيم المواتية والا فإنها تعتبر غير ذات موضوع . إذ أن انتشار سمة من السمات في جماعة بشرية قد يكون مجرد نتيجة للانتخاب الطبيعي لا دليلا على أصل متميز . وإن كل خصيصة عنصرية تقريبا أخذت الاثنوبولوجيا المادية على دراستها ، الواحدة تلو الأخرى ، وجد أنها تنقسم ببعض المواءمة . وليس هناك من شيء يسمح لنا أن نقول إن هذا لن ينطبق على الظواهر الأخرى التي قد تحل محل الظواهر المادية .

إن هذا الوضع القطري الثابت في الاثنوبولوجيا المادية التقليدية يمثل لماذا وجد علماء النظرية الداروينية الكبار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مثل هكسلي ووالاس ، أنفسهم ، على الرغم من أنهم كانوا من علماء البيولوجيا أقرب إلى علماء الاعراق (الاثنولوجيين) ، الذين اعترفوا بفصلهم على علماء الاثنوبولوجيا . إن الفريق الأول لعلماء الاثنولوجيا الذين كانوا يعتقدون أن الجنس البشري إنما نشأ من أصل مشترك كان أكثر رغبة من الفريق الثاني ، علماء الاثنوبولوجيا في اعتبار أن التطور هو السبب الوحيد في تباين الجنس البشري . وتأيلور مثل لهذا الفريق .

ومهما كان من تحفظات علماء الاعراق ، فقد اتفقوا على التعاون مع علماء الاثنوبولوجيا - رغم ما صاحب هذا من شعور بالعار وأحيانا من شعور بتوبيخ للنفس . واتخاذ اسم الاثنوبولوجيا عنوانا لبحثهم .

ونتيجة لذلك فإن للانثروبولوجيا العامة التي هي وفقا لتعريفها علم اجتماعي خاصته الاحاطة بكل من العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، تلك المعلوم التي ما زالت الانثروبولوجيا المادية تقوم عليها الى اليوم . وهذا التبنى المزودج له ما يبرره تماما من وجهه انتظر البيولوجية ومن وجهة نظر الطرق التي تتطلبها الانثروبولوجيا المادية ، ولكن ذلك لا يجب ان يحجب الحقيقة الناصعة الآن وهي ان الانثروبولوجيا المادية هي علم اجتماعي بالضرورة اذ ان الانسان ، كما لوحظ فعلا في القرن الثامن عشر ، ما هو الا حيوان مستانس ، وأنه هو الحيوان الوحيد الذي استانس نفسه بنفسه . فمثلا قد يكون من الغباء ان ننسب انواع الكلام المختلفة الى اسباب طبيعية دون ان ندخل التدخل البشري في الاعتبار . وبالمثل فان الاختلافات الجسدية بين المجموعات البشرية تتوقف على التشكيلات الماضية لوجودها الاجتماعي أكثر من امكان قولنا ان وجودها الاجتماعي انما نشأ من خصائصها العنصرية .

وان تطور الانسان من الحيوانات وتوزيعها الحالي الى مجموعات يعتقد أنها متميزة تشريحيًا أو فسيولوجيًا لا يشكل تاريخًا طبيعيًا للانسان . ولقد حدث التطور البشري تحت ظروف مختلفة تماما عن تلك الظروف التي أحاطت بتطور الانواع الحية الأخرى . وأخذ الانسان ، باقتناؤه للغة ، يسيطر على الاختلافات العرضية لتطوره التالي . ومع ذلك لم يبع هذه الحقيقة تماما . ان كل مجموعة بشرية تعدل احوال بقائها الطبيعي بفرض نظام معقد من القواعد والقوانين مثل تحريم سفاح القربى ، والزواج اللحمي ، وزواج الاباعد والزواج التفاضلي ، وتمدد الزوجات والفرض المنظم نوعا لمعايير اجتماعية ، واخلاقية واقتصادية ، وجمالية . ان مهمة الانثروبولوجيا المادية ، في هذا الشأن ، على الرغم من استخدامها الواسع لتصورات واساليب العلم الطبيعي ، انما تقتصر على دراسة التحولات التشريحية والفسيولوجية التي حدثت في نوع معين من الكائنات الحية نتيجة لنشأة الحياة الاجتماعية ، واللغة ونظم القيم . ان هذه هي العوامل التي كان لها الفضل الاكبر في تشكيل وتوجيه مجرى الانتخاب الطبيعي في المجموعات البشرية . وبدلا من أن نسأل أنفسنا اذا كانت الحضارة تتوقف أو لا تتوقف على الجنس ، كما كان الاعتقاد في القرن التاسع عشر وحتى في القرن العشرين ، فاننا قد بدأنا ندرك اليوم أن ما نلاحظه من اختلافات جسدية بين الناس ، انما هي لمدى كبير ، جانب واحد فحسب من بين عناصر كثيرة تتألف منها الحضارة .

ولم يات الدافع لهذا التغيير في الرأي من علماء الانثروبولوجيا الماديين التقليديين ، الذين كانوا ربما لا يتقبلونه اطلاقا ، بل صدر أساسا من علماء التناسليات وكذلك من علماء البيولوجيا . وقد اثاروا بخلقهم مجالا لعلم تناسليات السكان فرصة لوجود علم حيوي للانثروبولوجيا المادية - الذي أمكن لعلماء الانثولوجيا التعاون معه تعاونا مثمرا . ان علم التناسليات باستبداله فكرة السكان بفكرة النوع وفكرة السلالة التناسلية بفكرة العنصر ، وبإظهار الفرق الهائل بين السمات الوراثية الناجمة عن جين واحد . وبين الفروق التي لا يمكن تحديدها عمليا والناجمة عن عدة جينات ، قد حطم بهذا كل النظريات المتأصلة ومنها العنصرية . وعلاوة على ذلك فانه لطف من حدة الخلافات بين الظواهر البيولوجية ، التي من الممكن دراستها بدقة جدا وتمحيص ، وبين الظواهر الثقافية . وبدلا من تعريف السكان بواسطة

فكرة الجنس المحددة الباطلة ، فان فى الاستطاعة الآن وصفهم على أساس مجموعات من مميزات وراثية متعددة .

ويبدو من الآن فصاعداً أن هناك نوعاً من التماثل ، على الأقل على مستوى نظامى . بين الأدوار التى يقوم بها كل من إعادة تجميع الصفات الوراثية والصفات الثقافية فى تاريخ الكائنات البشرية . أن كلا منهما ينتشأ من نفس السؤال المشكل .

هل لدى عناصر نظام معين مهمة منتظمة ، فى حين أن لعناصر أخرى أثر كبير على خاصية واحدة ، أو ، هل ، على النقيض من ذلك ، تتوقف عدة خصائص على عنصر واحد ؟

وحيث أن السمات الحضارية ، التى لا يمكن تحديدها تناسلياً ، فى استطاعتها أن تؤثر فى التطور الضوئى للسكان ، فمن السهل أن نرى أن فى استطاعتها أن تعبد الطريق لتطور طبيعى ، يكون له بدوره أثر على الحضارة . وحينما نأخذ كل المراحل الوسيطة فى الاعتبار ، فيمكننا أن نأمل أن نتكشف كل الروابط الممكنة التى توجد بين حقائق اجتماعية أو ثقافية معينة وبين ظواهر بيولوجية معينة .

مذهب التطور ومذهب الانتشار

إن العراك بين مذهب التطور ومذهب الانتشار نقل الى ميدان الحضارة الحوار الذى كان موجوداً بين مذهبي وحدة الأصول وتعددتها فى مجال الطبيعة . إن أنصار المذهب العقل فى القرن الثامن عشر ، راودهم الأمل أنه من الممكن فى العالم الطبيعى الاحتذاء الى قوانين عامة للطبيعة البشرية ، تلك الطبيعة التى ربما تتطور بمعدلات مختلفة ، ولكنها تمر باستمرار خلال مراحل متماثلة .

وعلى ذلك ، فإن فكرة التطور فى العلوم الاجتماعية والاثروبولوجيا قد سبقت صياغتها بيولوجياً بزمان طويل ، ولا يعنى هذا أن نظريات دارون لم تشكل دعماً قوياً لها . ولكن علماء الاثروبولوجيا كانوا يميلون خلال القرن التاسع عشر الى التركيز على أوجه التشابه بين الحضارات ويقللون من قيمة ما بينها من خلاقات . لقد كرسوا أنفسهم لربط الحضارات بمراحل متعددة عبر طريق تقدم ذى اتجاه واحد ، وكان لزاماً على المجتمعات كلها أن تمر خلال كل مرحلة لكى تصل الى المستوى النهائى الذى كان يحدد فعلاً على أساس المعتقدات والعادات الفطسية للمجتمعات والصور التى ينتمى إليها هؤلاء المفكرون . انهم كانوا دائماً يضمعون الشرائع والتقاليد التى كانت تختلف جذرياً بدرجة كبيرة عن شرائعهم وتقاليدهم فى مبدأ تطور طويل يسير فى اتجاه واحد . ولذلك فمن الممكن أن تقسم التاريخ البشرى كله الى مراحل متتالية منطقياً . كل مرحلة منها مدعومة بوثائق من بيانات اثنولوجية منتقاة . وكما أكد رادكليف براون فقد نشأ نتيجة لذلك تاريخ حدسى لا أساس له من المنطق ، زاحر بالتحاملات الاخلاقية والاجتماعية . كانت كل صور الحياة والفكر التى كان من الممكن ملاحظتها تقارن بتلك المظاهر التى كان يلم بها

العلماء النظريون المأما تاما ، ولذلك فقد كان هؤلاء العلماء النظريون يعتبرونها
أقصى ما وصل المجتمع اليه من تقدم .

ولكن سرعان ما أظهرت المشاهدة الاثنوجرافية ان الحضارات لا تظهر وتتطور
تلقائيا ، كما : باتات التي تنمو وتنضج من بذور واحدة وانما تفرس في أوقات مختلفة
خلال الفصل . انه حتى اذا القينا نظرة تاريخية سطحية فان هذه النظرة تدلنا على أن
هناك اتصالات بين الحضارات ، وأن بينها وبين بعضها علاقات ، كما تنشأ عداوات
تكون لها نتائج على جوانب معينة من كلتا الحضارتين ، ان كلا منهما تستعير عناصر
من الأخرى ايجابية أو سلبية تحدث أثرا فيها . وقد دافع تايلور أحد المؤسسين
لِلنظرية التطورية مع كليم بحق عن موضوعية البحث التاريخي . وفي عام ١٨٩٦
حمل يواسي حملة عنيفة على مساوي الدراسات المقارنة . ولكن طرق ونظريات
مبدأ الانتشار تطورت أول الأمر في ألمانيا ، نتيجة الدراسات التي أجراها كل من ف .
جريت (١٨٧٧ - ١٩٣٤) ، ول . فروبينيس (١٨٧٣ - ١٩٥٨) ، وفاتر . د .
شميلت (١٨٦٨ - ١٩٥٤) . وقد قام عملهم على حصر دقيق للخصائص الحضارية
وفحص توزيعها الجغرافي . وكان لهذا هدف مضاعف : أولا ، تحديد المناطق الحضارية
التي تسود فيها سمات معينة أو مجموعة من السمات أو تختص هذه المناطق بهذه
السمات دون غيرها من المناطق الأخرى ، وثانيا اكتشاف الأصول التي نشأت منها
هذه السمات وتطورت وانتشرت في جميع أنحاء المنطقة الحضارية كلها وحتى
تجاوزتها إلى مناطق غيرها .

وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسات وجدواها اذا قورنت بنظريات أنصار
النشوء والتطور ، الا انها سرعان ما اتسمت بالتطرف ، اذ أنها لم تفسح السبيل
أمام الابتكار المستقل ، واغفلت ظاهرة أشار اليها يواسي اشارة خاصة وهي التقارب :
الذي يتمثل في عناصر قد تكون مختلفة تماما في مبدأ الأمر ، ولكنها تكتسب سطوحيا
مظاهر متماثلة تحت تأثير أحوال متغيرة بدرجة كبيرة .

وحيث ان أنصار مبدأ الانتشار قد وقعوا فريسة لمنطق متزمت ، فقد صاغوا
تاريخا ليس بأقل حدسيا وايدولوجيا من التاريخ الذي أوجده أنصار النشوء والتطور .
ان أنصار الانتشار بتخطيطهم فكرة الأنواع ، التي قام عليها مبدأ المقارنة ، تلك الفكرة
التي تتيج إعادة تشكيل الأفراد (أي تلك الظواهر أو المجموعات من الظواهر التي
تهدف مكانيا وزمانيا الى التفرّد) ، استخدما السوالب الزمنية والمكانية المستمدة من
الحالة التي استقيمت هذه التفاصيل ونشأت منها أكثر مما استقوا من الوحدة الواقعية
للشيء نفسه . ولقد كانت مراحل ، التطور ، شأنها في ذلك شأن الدورات الثقافية
لمذهب الانتشارية نتيجة تحديد لم يستطيعوا اطلاقا اثباته ، عمليا . وقد اضطر
الذين اعتنقوا فيما بعد مبادئ ما تسميه بالمدرسة الثقافية التاريخية ومن أشهرهم
بول ريفيت في فرنسا ، وزابوتي وكروتاتيلي في ايطاليا ، اضطروا الى اجراء تعديل ،
كل في مجاله الخاص ، في آراء مؤسسيها .

ان النقد لكل مذهب التطور ومذهب الانتشار الذي قام يواسي بتوجيهه دون
انقطاع وفي نفس الوقت استمد من تعاليم أ - باسيتيان (١٨٢٦ - ١٨٥٥) ، الذي
استبعد امكان الكشف عن اسباب عالمية تتضمن ضرورة نشأة أفكار معينة لدى الناس

جميعا . ليس هناك ، كما يرى باسنيان مصدرا مشتركا انبثقت منه افكار . وابتكارات وتقاليد ، وعقائد على نطاق عالمي . قد تكون هناك اصول متعددة . ولكن هذه الاصول تستظل غير معروفة . انه يجب علينا بدلا من ذلك أن نعتز على هذه الاصول كافتكار أولية يحصل التألف بينها بطرق مختلفة في الحضارات المختلفة ، وعلاوة على ذلك من الممكن تبادلها واستعارتها . وقد تظهر أو تختفي التوفيقات المتعددة لمثل هذه العناصر خلال مجرى التاريخ ، ولكن من الممكن تتبعها فحسب الى المدى الذي يمكن أن يتاح فيه برهان كاف .

لقد كانت باسنيان تتسم بأواء معتدلة عن المذهب التطوري ومذهب الانتشارية . مؤكدة الطابع السيكولوجي النهائي للحقائق الحضارية . ووفقا لرأي بواي فان هذا التوجيه المزدوج نجده ثابتا في كل أولئك الذين قصروا دراساتهم لمذهب الانتشارية على منال جغرافية صغيرة بدرجة تكفي لتأكيد وجود علاقات تاريخية بين سكانها ، والذين يفسرون بياناتهم أساسا طبقا للمغزى الانثوجرافي . والمغزى السيكولوجي الواعي أو غير الواعي .

ان التطورية في البيولوجيا ، التي دعمت بدرجة كبيرة مفهوم التقدم ذا الاتجاه الواحد للحضارات والمجتمعات سارت على نهج يتفق مع عقيدة بواي . وقد لاحظ علماء البيولوجيا ان افكرتهم عن التطور التي تتحكم فيها قلة من القوانين البسيطة كانت تخفي وراءها فعلا تاريخيا على غاية كبرى من التعقيد . ولقد حل محل الفكرة التي تخلص في أن صور الحياة كلها لابد لها من أن تتبع في تطورها تقدما فريدا ، حل معها أولا فكرة شجرة ، تسمح بوجود علاقات للقربا بين الأنواع ، ان لم توجد علاقة بنوة دائمة . وفي النهاية حلت محل الشجرة أجمة أو تكعيبية : شكل تتقابل فيه الخطوط بقدر ما تنفصل .

وقد أخذ الوصف التاريخي لهذه الأشكال اللتوية الفاضة كحل محل الرسوم البيانية المبسطة التي كانت تتوقع بها الانثروبولوجيا وكذلك البيولوجيا أن تهتدي الى الطرف المدينة التي قد تكون أحيانا طرقا للنكوص لا للتقدم ، التي سلكها لا نمطا واحدا بل عدة أنماط من العمليات التطورية تختلف في مدلولاتها واتجاهاتها ، ونتائجها . ولذلك فان النسبية الثقافية التي كان بواي أول من نادى بها ، تبنت فكرة التقدم المستمر ذا الاتجاه الواحد الذي كان من المعتقد أن الغرب قد سلكه خلال مراحل تقدمه في الوقت الذي ظلت فيه المجتمعات الأخرى متخلفة عنه . لقد حلت محلها فكرة الاختيار بين اتجاهات بديلة ومن ذلك أن حضارة ما قد تفقد شيئا في أحد المجالات أو في مجالات عديدة لرغبتها في أن تحقق كسبا في غيرها . وبدلا من اعتبار المدنية الغربية كأعظم تعبير متقدم للمجتمع البشري واعتبار ما نسميه بالمدنيات البدائية كاستمرار لراحل سابقة - ذلك النظام الذي كان من المفروض أن يتفق مع التصاعد المنطقي - فان النسبية الحضارية استلمت الهامها من تبصر في الأبعاد العديدة التي يمكن أن نبني عليها الحقائق الحضارية ، من ذلك انه لا يمكن لمجتمع ما في أي وقت أن يكون في نفس المستوى الواحد من حيث الأبعاد كلها .

وهذه الآراء تناهض بالتأكيد الاتجاهات التطورية الجديدة التي ظهرت خاصة في الولايات المتحدة ، تلك التطورات التي تبناها ل . هويت ، و م . هاريس . ان الأول يرتب المجتمعات كلها طبقا لمعيار واحد : متوسط مقدار الطاقة المتاحة لكل فرد

ولكن كثيرا من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة تختلف قليلا فيما يختص بهذا الشأن، أن يعتمد الإنسان على معايير أخرى ليبين كل فرد موقعه في النظام الطبقي . ومع ذلك، فإنه باستعمال معايير أخرى مثل مقاييس جونا، من الممكن تحديد تسلسلات تطورية هامة تختص بأنماط معينة من الظواهر الحضارية داخل ضوابط تاريخية وجغرافية خاصة . ولذلك فإن آراء باستيان القديمة قد تكتسب موضوعية جديدة : فقد يكون من الممكن التحديد الدقيق لتسلسلات تطورية معينة ، لا تنتهج بالضرورة نفس الاتجاه ، تطورت ذات أطوار غير واضحة من عدم النظام ، والجمود ، والنكوص، ترتبط كلها بطرق معقدة بظواهر الانتشار .

الطريقة المقارنة والطريقة التاريخية

كانت الطريقة المقارنة هي السائدة تماما في دراسة الانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر . وكان هدفها بناء علم الإنسان يمكن مقارنته بالعلوم الطبيعية . علم قائم على ملاحظة وتصنيف عدد كبير من حقائق مستمدة من أكثر الحضارات تنوعا . وكان المأمول من هذا امکان استنباط قوانين عملية للتطور . وكان من المتقصد في أنه من الممكن معالجة المجتمعات تماما كأنظمة طبيعية ، مثلها في ذلك مثل الكائنات الحية : يمكن لمظاهرها أن تدرس تجريبيا ، ثم تصنف بعد ذلك : من الممكن التعرف على أنواعها ، كما يمكن ربط الظواهر كلها بعضها البعض الآخر .

ونحن مدينون بالخير للطريقة المقارنة : لايجاد قائمة منطقية لكل المعلومات المتاحة من أقدما لأحدثها ، وفهرسة وتنظيم هذه المعلومات ، والكشف عن كثير من الخصائص المشتركة بين المناطق المتباعدة جغرافيا ، أو تلك الخصائص التي تسهم فيها الحضارات الأجنبية والحضارات التي كانت موجودة قبل مدنياتنا وتشكل مخلفات ج . فرازر (١٨٥٤ - ١٩٤٠) مثل الفصن الذهبي ، والطوطمية والإباعدية ، والأدب الشمسي في التوراة موسوعة من الحقائق الانثروبوجرافية لا تضارعها موسوعة أخرى لا يمكن تعويضها بغيرها ، تلك الحقائق التي لا تزال تعد وتعتبر مراجع حجة إلى الآن ، كما أنها تمتاز في نفس الوقت بعقد المقارنات بين العقائد والعادات السائدة في عدد كبير من المجتمعات المختلفة . وحتى إذا كان قاييله لعادات وتقاليده معينة يبدو ساذجا وعفى عليه الزمن اليوم ، فلا بد لنا من التسليم بأن مثل هذه المشكلات من الممكن بل من الواجب إثارها .

وكان المؤرخون أوائل من تحدوا مدخل وطرق مبدأ المقارنة . فلكي نفهم تطور العائلة الرومانية ، فهل من الأفضل مثلا عقد مقارنة بينها وبين العائلة الصينية أو اليهودية ، أو الإزتيكية ، أم قصر البحث على حالة واحدة ودراسة التلامع المتبادلة النمطيين من الحياة في مجتمعات ، وما آل إليه ؟ إنهم أنصار المذهب المقارن للمعرفة الموسوعة أدى بهم إلى زلتين خطيرتين . فمن جهة ، ولأجل المقارنة ، وضعوا البيانات المستقاة من المجتمعات في أطوار تطورها المختلفة ، في نفس المستوى ، ومن جهة أخرى ، غالبا ما قاموا بفصل جوانب الحضارة التي لا تنفصل عن بعضها البعض ، وقارنوا بين عناصر اختبرت من أنماط غير متجانسة لدرجة كبيرة في سياقها الاجتماعي والحضاري الأصلي . ويرجع الفضل إلى بواس في الولايات المتحدة ، ومالينوسكي في إنجلترا إلى تغلغل الانثروبولوجيا السريع عن الاستخدام الميكانيكي للطريقة المقارنة،

واحلالها بالتوغراف أو البحث في موضوع واحد وهو عبارة عن دراسة عميقة لنظام قائم ، ودراسة طرق وعادات مجتمع معين ، بواسطة باحث أو باحث ميداني في استطاعته تقصى الروابط التي تربط بين أفراد هذا المجتمع وتطور هذا المجتمع التاريخي على الرغم من نقص ما لديه من وثائق . ويمكننا أن نذكر علاوة على الدراسة المتأخرة التي أجراها هالينوسكي على سكان جزائر تروبريانده العمل المثالي الذي قام به ريموند فيرث في جزيرة تريكويا ، وما قام به باتسون ، وفورشمان على بعض المجتمعات الملاينية ، وما قام به بيير فورت في مجتمع التالينزي ، وما قام به ايفانز - برتشارد على الازاند والنوير ، وما قام به ليتشي على مجتمعين في بورما ، وسيلان .

وإذ لك فإن العلاقات المنهجية للأنثروبولوجيا اكتسبت أهمية لا مع العلوم الطبيعية فحسب ، كما ادعى أنصار المذهب المقارن ، بل وكذلك مع العلوم الإنسانية التقليدية وخاصة التاريخ ، أن كلاما من ليفي - ستراوس (١٩٤٩) ، وايفانز - برتشارد (١٩٥٠) كل على أفراد صاغ المشكلة بعبارات واضحة تقريبا ، مؤكداً أن أنصار الطريقة المقارنة ، الذين اتفاهوا من أنفسهم مؤرخين ، كانوا فعلا يقومون بوضع تاريخي أيديولوجي حدي يزدويه كل المؤرخين ، بيد أن علماء الإعراف - الذين كان شغلهم الشاغل أن يترجموا إلى لغة حضارتهم الخاصة فترة موت في حياة وفكر حضارة وطنية - كانوا في الحقيقة يعملون كمؤرخين تنقصهم الوثائق المكتوبة أو يعاننون من غدرتها .

وقد تمثل الخلاف بين الطريقتين المقارنة والتاريخية في آراء اثنين من زعماء المدرسة الانجليزية : أولهما رادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) وثانيهما ايفانز - برتشارد (١٩٠٢ - ١٩٧٤) . كان من رأي الأول أن الأنثروبولوجيا التي كان يفضل تسميتها علم الاجتماع علم استقرائي هدفه استنباط القضايا العامة من حالات خاصة ، ولذلك فهي في رأيه تقوم على فحص مقارن ومنظم لبيانات من عدد كبير من مجتمعات متباينة . أما الثاني فمن رأيه أن هذه القوانين التي تدعى بالقوانين الاجتماعية إنما هي قوانين نظرية ، عامة بدوكة تجعلها عديمة الفائدة ، وأنها كما قرر بواس فصولا في غالبها تفاهات وتكرارات للمعاني . أنها تدلنا على الحضارة أقل مما تدلنا على العمل الميداني الفعلي ، الذي تتكشف فيه أخلاق الأفراد وسلوكهم في إطارهما الاجتماعي ، تستقصى جوانبه المتعددة من وجهة نظر وظيفته وتاريخه .

وبعد ربع قرن ، بدا أن هذين الموقفين أقل تبعاعدا . فالاعتراضات التي أثبتت خمد الطريقة المقارنة نشأت ، على الأقل جزئيا ، من أن المقارنات والتعميمات كانت قائمة على أوصاف قديمة بقلم الرحالة والمبشرين أي من وثائق لا يمكن أن يوثق بها تماما ، وقد يكون مشكوكا فيها . وحينما أمكن استخدام أحسن المصادر ، كانت هذه المصادر دائما قليلة بدوكة لا ترضى مستلزمات المقارنة . ولدى الأنثروبولوجيا اليوم مكانا وزمنا تحاليل ملائمة ، كما يمكن إثبات وجود علاقات بين الظواهر بين أكثر مما كان يتكشف فيما مضى على أساس دراسة سطحية . وعندما أصبحت المضامين أكثر وفرة ، وأكثر تعقيدا ، وكثرت أبعادها اثبتت خواص مشتركة معينة اتضحت من ظواهر كانت غالبا في أصلها ظواهر مبهمة .

وبفضل الطريقة التاريخية ، أصبحنا الآن أحسن استعدادا للقيام ببعض

التحليل الواقعي ، الذى يتجاوز مجرد تنظيم البيانات • وبالضبط كما يقوم العالم اللغوى أولا باستخلاص الواقع الصوتى للكلمات ، والفونيمات (الأصوات الكلامية) ومنها يقوم بتحديد الواقع المنطقى والطبيعى للملمح المعينة ، كذلك فإن المؤرخ وعالم الانثروبولوجيا يمكنهما أن يأملا فى الحصول على مستوى عميق بدرجة تتيح لهما التوقف على عقد مقارنة بين وحدات متميزة فرديا ، وإدراك العناصر الثابتة التى يؤكد حدوثها فى مجتمعات متغيرة باستمرار ، تطابق الأشياء المتميزة سطحيا • وبدلا من استنخدام المقارنة كأساس للتصميم ، كما كان من المعتاد يوما ما ، نجد أن العكس هو الصحيح : ان عمومية خاصيات ثابتة معينة إنما هى أساس للمقارنة •

ان التقدم الذى أحرز فى الأساليب الوثائقية والطرق الإحصائية التى دافع عنها تايلور فى عصره ، أتاح ليردوك أن يتبنى مشروعا وضع عناصره الهولندية شتينمتر (١٨٦٩ - ١٩٤٦) فى نهاية القرن الماضى : قائمة سرد وتحليل نوعى منطقي لكسل الحضارات المعروفة : البدائية والتاريخية والمعاصرة كذلك • وان هذا المسح الجغرافى الخلطى الذى بدأ منذ حوالى خمس وثلاثين سنة وما تبعه من الخس التوجرافى تشككه منهما أساس المؤقف الهام « البناء الاجتماعى » الذى يصدده ليردوك عام ١٩٤٩ وكذلك الدراسات العديدة التى جرت بمساعدة العقول الالكترونية والتى كان من شأنها إيضاح العلاقات أو التناقضات بين الثنتين أو عدة خصائص حضارية •

لقد رفعت جهود ليردوك من شأن الطريقة المقارنة ، وزودتها بكمية أكبر من بيانات تتميز بأنها أكثر وثوقا بها • ولقد ظهر أنصار جدد لهذه الطريقة مثل تيكستر الأمريكى ، وكوبين الهولندية الذى أبان أن الانثروبولوجيا قد وصلت مرحلة من التقدم تمكن للعامل التاريخى والمراحل المقارنة ، أن يعمل سويا عملا مجديا ، بدلا من وقوف أحدهما من الآخر موقف التنافس القديم • فقد أتاح ما أحرز من تقدم لى العامل التاريخى للمراحل المقارنة أن تحكم بياناتها وتنتقيها على مستويات متكافئة - وعلى النقص من ذلك ، بمساعدة الأدوات الإحصائية ، اكتشفت الطريقة المقارنة قياسات على المدخل الثانى عليه بناوره أن يقوم بفحصها وتأويلها كل على انفراد • ومن الممكن كذلك لتحليل المقارن مساعدة الباحث الميدانى فى تحقيق هل والى أى مدى توجد المجتمعات الأخرى خاصية معينة تشاهد فى مجتمع ما • ومع ذلك يجب ألا ننسى أنه على الرغم من أن الاتساقات الإحصائية تظهر المشكلات ، فإن الذى يمكن فحسب أن يؤدى الى حلول هذه المشكلات إنما هو ملاحظة المجتمعات والأفراد على الطبيعة •

الوظيفة

ان كلا من النظريات المتضاربة لكل من أنصار مذهب التطور وأنصار مذهب الانتشار بدا كأنه تاريخ غير حقيقى ، وذلك لأن نظريات أنصار مذهب التطور أقرب الى القصص الفلسفى منها الى الواقع ، ونظريات أنصار مذهب الانتشار أقرب الى القصص الأثرى • ومن هنا نجمت ردود الفعل المتزامنة لكل من رادكليف ، ومالينوسكى كان من رأيهما أنه ما دام من المستحيل دراسة وفهم تاريخ المجتمعات التى لم تعرف الكتابة ، من خلال خبرات أفرادها الموقفة ، فمن الأفضل التنازى عن التاريخ ودراسة الكيان الحالى لمثل هذه المجتمعات •

فبين عامي ١٩١٦ و ١٩١٨ قضى مالمينوسكى (١٨٨٤ - ١٩٤٢) عامين بين مواطنى جزائر تروبرياند غينيا شرقى الجديدة . ولذلك كان هو الذى وضع أساس نمط جديد من البحث الاثنولوجى ، نمط قائم على لغة المجتمع وعلى اسهام وثيق فى حياته . فبدلا من أن يقوم الملاحظ بجمع حقائق غير مرتبطة تقريبا ببعضها البعض ، فانه يكشف أن الجوانب المتعددة لحضارة وخبرة انما هى فحسب أجزاء من كل . ويهدف الباحث الى اعادة تشكيل معرفته عن حضارة عايشها من الداخل ، من وجهة نظر عضو من اعضائها .

وعلى ذلك فان كل نظام منفصل يبدو أنه مرتبط بالأنظمة الأخرى كلها :

فالمبادلات التجارية لها ارتباط بالقانون وبالتنظيم السياسى ، وهذه النظم الثلاثة لها بدورها ارتباط بالتكنولوجيا من جهة ، وبالدين والسحر من جهة أخرى .

وفى النهاية سرت الحياة فى العناصر الخامدة التى اعتيد جمعها كما تجمع عينات الحشرات . وقد أتيح بحث مجالات أهملت اهمالا كليا فى الماضى مثل الحياة الجنسية والأعمال القانونية .

وبعد مالمينوسكى لم يستطع علماء الاثنولوجيا التفكير فى العمل فى أى اطار آخر .

وبع ذلك ، فغالبا ما تعرضت الجوانب النظرية لعمل مالمينوسكى للنقد . لقد مال الى أن يجعل من كراهيته الشخصية للتاريخ مبدأ يسير عليه ، دون أن يدرك أنه بذلك انما كان فى الحقيقة يتبنى نمطا تاريخيا من البحث ، حتى ولو كان مقتصررا على عدة أشهر أو أعوام قليلة ، بحيث ان العالم الاثنولوجى ، على الرغم من كل شيء انما هو تاريخى ، فليس لديه أى مبرر لتجاهل المصادر القديمة ، حينما تيسر هذه المصادر . وفوق كل هذا ، فانه باكتشاف أنه حتى تلك التقاليد التى تبدو غريبة ومفرزة للمشاهد الخارجى لها وظيفة محددة فى المجتمع التى يمارسها ، أخذ مالمينوسكى يشير بنوع من التفاؤل الاثنولوجى ان كل مجتمع فى أحسن حالاته يمكن أن يكون عليها فى الظروف التى تكتنفه ، وكل النظم والشرائع ، فى التحليل الاخير يمكن تفسيرها على أساس الحلول التى تجلبها للمتطلبات البشرية العالمية . ان المتطلبات العالمية لا شك فى وجودها ولذلك يجب أن يقوم علماء البيولوجيا والفسبيولوجيون بدراستها . وفى محاولة عالم الاثنولوجيا أن يعزو كل شيء لثل هذه العموميات فانه يجازف بنسيان أن دوره الخاص ينحصر فى وصف وتحليل الطرق المختلفة التى تنبثق منها المتطلبات فى كل مجتمع .

مستقبل الانثروبولوجيا

من الناس من يعتقد أن الانثروبولوجيا مقضى عليها بالاندثار مع مادتها التقليدية التي تتناولها بالدراسة ، وهي الشعوب البدائية ولكي تظل الانثروبولوجيا على قيد الحياة ، فمن المفروض عليها أن تتخلى عن بحثها الأساسي وتكريس نفسها لمشكلات الدول النامية ، من جهة ، وإلى الظواهر المرضية التي من الممكن ملاحظتها في مجتمعاتنا من جهة أخرى . وعلى ذلك برزت إلى الوجود الانثروبولوجيا التطبيقية ، ويجب علينا ، دون أن نتحدثى شرعية ، والفائدة العملية لهذه الدراسات ، أن نؤكد أنه ما زالت هناك مهام هائلة يجب أن تؤدي في المجال الكلاسيكي للانثروبولوجيا . فما زال هناك في أفريقيا ، واندونيسيا ، وميلانيزيا ، وأمريكا الجنوبية وأماكن أخرى عدد كبير من المجتمعات الأصلية لم تدرس إطلاقا ، وإن درست فانها درست دراسة غير ملائمة .

ولم يفت الوقت للتركيز على هذه المهام ، لقد تنبأ الناس مرة تلو المرة بالاندثار الوشيك لمثل هذه المجتمعات البعيدة عبر المائة والخمسين عاما الأخيرة . وقد اتخذت هذه الحجة في إنجلترا بين عام ١٨٣٠ وعام ١٨٤٠ لتبرير أهمية وضرورة البحث الانثروبولوجي . وفي عام ١٩٠٨ تقدم فريزر بنفس الفكرة في محاضراته الافتتاحية في جامعة لفريل . ومع ذلك ففي ذلك الوقت فإن البحث الاثنولوجي لميلانيزيا كان قد بدأ . ولم يمكن القيام بدراسة سكان داخلية غينيا الجديدة دراسة ملائمة حتى الحرب العالمية الثانية : وكانوا يتكونون من ستمائة أو ثمانمائة ألف موزعين بين عشرات من مجتمعات من السكان الأصليين .

والمعلومات التي حصل عليها من هذه المجتمعات ، التي تعتبر بعيدة عن أن تتم ، قدر لها أن تقوم بتحديد أسس النظرية الانثروبولوجية .

ولكن هذه الفرصة هي بلا شك آخر فرصة ، ولا يجب علينا أن نقلل من الانقراض السريع المفزع لما يسمى بالشعوب البدائية في جميع أرجاء العالم . ففي مستهل القرن التاسع عشر ، كان هناك من السكان الأصليين في استراليا ما يقرب من ٢٥٠.٠٠٠ نسمة ، أما اليوم فيوجد من هؤلاء ربع أو خمس هذا العدد وحتى حينما يظل الموقف الديموغرافي لهذه المجتمعات مرضيا ، فإن نظمهم التقليدية ، إن لم تكن قد اختفت بالفعل ، فانها تميل إلى أن تمحى . وفي خلال الفترة من ١٩٠٠ و ١٩٥٠ محيت من الخريطة أكثر من تسعين قبيلة مختلفة على الأقل ١٥ لغة . وفي السنين القلائل الأخيرة نجح ما يقرب من ثلاثين قبيلة في الاحتفاظ بشخصيتها المتميزة ، وبطريقة نسبية جدا . وإن من شأن بناء الطريق الذي يخترق القارة عبر الامازون والمشاريع الاستيطانية في الداخل أن يجعل أمر انقراض هذه القبائل مسألة سنين .

وعلاوة على الانقراض الطبيعي الذى يتهدد المجموعات التى ظلت مغلصة لعقائدها وطرق حياتها التقليدية فإن الانثروبولوجيا يواجهها اليوم خطر آخر . ان بعض الشعوب فى افريقيا ، وجنوب آسيا ، وأمريكا اللاتينية كانت تتمتع دائما بكثافة سكانية مطلقة أو نسبية ، تلك الكثافة التى هى الآن فى ازدياد . وهؤلاء السكان قد تجاوزوا مدى دراسة الانثروبولوجيا لا بسبب انها قد اختفت ، بل بسبب انها قد تغيرت : فحضاراتهم تتطور بسرعة فى اتجاه النماذج الغربية ، تلك النماذج التى لا تتعلق بها الوسائل الانثروبولوجية لا انفرادا أو حتى فى المثل الأول .

وعلاوة على ذلك ، فإن عند نيل معظم هذه الشعوب استقلالها عقب الحرب العالمية الثانية ، ثارت ضد فكرة اعتبارها موضوعات بسيطة للدراسة من قبل الخارج ، ولأنهم أنفسهم ، أو صفوتهم ، يعتبرون تقاليدهم القديمة وعقائدهم علامة من علامات التأخر الحضارى ، الذى يرغبون فى تحرير أنفسهم منه بأسرع ما يمكن ، فانهم يواجهون اللوم لعالم الانثروبولوجيا لاهتمامه بهذه العادات ، واضفاء قيمة وأهمية عليها يحاولون هم أن ينقصوا من قدرها . وهذا الاتجاه يتسع انتشاره باستمرار الى المدى الذى يجعل الاقليات العرقية تبتئاه مثل هنود أمريكا الشمالية وتأكيدهم للقوة الحمراء ، ذلك التعبير الذى الهتمته جزئيا حركات وقاعدة الأمريكان السود . وعلماء الانثروبولوجيا أقل تناولا بطريقة مباشرة للسود الأمريكان وذلك لأن تناولهم لمصلحة السود كان أكثر تناثرا وما هو أهم من ذلك أكثر حداثة .

وينبرم الهنود من علماء الانثروبولوجيا للتعريض بهم فى الكتب والمطبوعات . التى لا تدر عليهم الا ربحا قليلا ولكونهم لا يهتمون اهتماما كافيا بالمشكلات التى هى المشكلات الحقيقية التى تواجه هذه الاقليات ، كما لا يهتمون بالدفاع عن حقوقهم المادية والمعنوية ، وبالكفاح ضد نظام اجتماعى تنتهك فيه الحقوق وتنكر باستمرار .

ولذلك فإن عالم الانثروبولوجيا يواجهه الآن موقف متناقض فإن نظرية النسبية الحضارية التى تبتئاه موتائى ، كان الدافع اليها احترام أساسى لحضارات تختلف اختلافا تاما عن حضارتنا . وقد قام بواس وخلفاؤه بشرح النسبية الحضارية شرحا وافيا وحددوا صيورتها . ومع ذلك ، فإن هذه النظرية أصبحت مرفوضة من قبل نفس الشعوب التى صيغت أصلا لصالحهم . وفى نفس الوقت عادت الى الظهور فكرة التطور فى اتجاه واحد ، واكتسبت أنصارا لها بين المجتمعات والدول التى تمثل قوى رغبة لهم فى التصنيع ، انهم ليفضلون حضارتهم التقليدية حضارة مختلفة زمنيا عن أن يعترفوا بأنها حضارة مختلفة عن حضارتهم الحالية فى نوعيتها لو أن هذه النوعية تبرهن على استقرار أعظم مما يودونه .

ولذلك فإن الانثروبولوجيا التقليدية تواجه معارضة في أجزاء متعددة من أفريقيا وآسيا . وبينما نجد ترحيبا أكيدا برجال الاقتصاد وعلماء الاجتماع المقروض في أبحاثهم الاسهام في التحولات المقصودة ، نجد اعراضا عن الانثولوجيين وعن دراساتهم ومطبوعاتهم وتجاهلها ، وعدم تسربها للعالم الخارجى خشية أن يتصور الناس أن حضارتهم الوطنية لم تصل بعد الى مستوى مدنية حديثة .

٢٦٥

وينتمى علماء لانثروبولوجيا أنفسهم الى مدنية اتسمت وقتا طويلا بنفس التحاملات . ومهما كان من عظم الكنوز التي قد تكون قد جمعت في المتحف القومى للفنون الشعبية والمآثورات التي افتتح في باريس عام ١٩٧٢ . ففي مقدور الانسان فقط أن يتصور أنها لو بدىء في جمعها قبل الحرب العالمية الأولى بدلا من الحرب العالمية الثانية لكانت أعظم من هذا بكثير . ولقد صارت مهمة الانثروبولوجيا أيضا مهمة تقليدية في إحدى نواحيها . ان ذلك يعنى أنها تقوم بتعليم الآخرين كيفية تحاشي الأخطاء التي ارتكبوها : لقد فكرنا في الحفاظ على آخر بقايا ماضيها التاريخي وحياتنا الشعبية في اللحظة التي كانت فيها على وشك الاندثار ، اننا آنئذ لاحظنا مدى خطورة غلطتنا . ولذلك فمن الضروري أن نقنع الشعوب جميعا ، ومنها نحن ، بأهمية الحفاظ على طرق التفكير والتصرفات الفريدة ، التي تشكل ، في كل مجتمع الأساس الحيوى الوحيد لثقافة انسانية خاصة به .

والخطر الذى تتعرض له الشعوب التي لم تعرف الكتابة فترة طويلة هو فرض هذه المهمة من الخارج . أو سيكون من غير المبنى لهم أن يقوموا بتدريب انثولوجيين محالين لمن لدينا يقومون بالعمل الميداني في مجتمعاتنا ، كما نعمل في مجتمعاتهم . والسبب الكامن وراء هذه الفكرة هي أن كل مجتمع يمكنه أن يكيف نفسه بطريقة افضل بأن يكون موضحا للبحث اذا اهلته ظروفه لأن يتبادل مهمة البحث مع مجتمعات أخرى ، ولكننا نميل الى ان ننسى أن الانثروبولوجيا ليست علما تفكريا يمكن اعتبارها مستقلا عن الظروف التاريخية التي دعمت تطوره . انه لولا سيطرة جزء من البشرية فوق جزء كبير آخر ، ولولا قيام الناس عقودا وحتى قرونا باحتياح موارد الآخرين الطبيعية وابادتها ، وقصدا أو غير قصد بامراض لم تكن اجسادهم ممتلئة لقواومتها ، لولا ذلك ما وجدت الانثروبولوجيا بالمعنى الذى نفهمه منها اليوم .

وغالبا ما كانت الانثروبولوجيا في أول أمرها تعارض وتقاوم مثل هذه المساواة: ان كل الجمعيات الانثولوجية والانثروبولوجية الانجليزية ، انما نشأت من جمعية حماية السكان الأصليين المنضمة الى الكوكريين . لقد كان هدفها الاساسى محاربة الرق الأسود في المستعمرات الانجليزية وحماية السكان الوطنيين في الامبراطورية بشكل أعم . ولكن الكوكريين والانجلييين لم يكونوا ضد الاستعمار من حيث المبدأ . ان

جمع المعلومات عن طرق معيشة وتقاليد الشعوب غير المتعدنية لم يكن الا اصلاحا طالب به المفكرون أكثر منه مجهودا لتقليم أظافر الأعمال البربرية للمستعمرين . ولو أننا قلنا أن الانثروبولوجيا خدمت مصالح الاستعمار لكان ذلك منا كلاما غير صحيح وليس من دليل عليه . ومع ذلك ، فقد اغتنمت هذا الوضع وتطورت في ظله . ان دراسة الانسان دراسة موضوعية على المستوى المعرفي يعكس وضعا يسيطر فيه جزء من البشرية على جزء آخر . وانه لمن السخف أن نرى أن ذلك يناهض الانثروبولوجيا اليوم ، ان ذلك يعادل بالضبط إهمالنا للكشوف التي تمت في الفيزياء أو البيولوجيا لأنها تمت على أساس من تكنولوجيا الحرب . وبالمثل ، يمكن لرجال الفلك أن يتهموا بمساندة النظام الرأسمالي لأن تلسكوباتهم صنعها عمال لا يسيطرون على عملهم الانتاجي . ومع ذلك فانه لصحيح أن الانثروبولوجيا تمت في الغرب ، لا بسبب أى تفوق فكري ، ولكن بسبب أن الحضارات الأجنبية درست كموضوعات ، وبذلك سهلت دراستها . انها لم تثر لدينا أى اهتمام حقيقي . ولكننا لا نستطيع التذكر لأثرها فينا ، وهذا موقف لا يمكننا أن نتفاداه .

ولا بد أن نتوقف عن اعتبار الانثروبولوجيا كنتيجة للاستعمار وكنشأط يستمر طالما كانت هناك علم مساواة اقتصادية . وهذه هي الطريقة الوحيدة التى يمكنها بها أن تكتسب شرعية فى أعين الشعوب ، الذين كانوا يوما موضوعا للدراسة ، والآن يرونون للنحكم فى مصائرهم . ان الانثروبولوجيا هي علم الانسان ، الذى يؤدى فكريا ومنهجيا ، مهمة خاصة : عبارة عن فحص واستقصاء أحوال مجتمعات تجهل الكتابة ، تلك المجتمعات التى لا نلائمها عمليا الطرق التقليدية للعلم الاجتماعى .

وحتى الآن نجد أن علماء الانثروبولوجيا قد استعاضوا عن علم وجود ورائق مكتوبة باستخدام وسائل أخرى مثل الملاحظة المباشرة . ولكن بمجرد أن صار استخدام الكتابة علما فى هذه المجتمعات ، لم تعد المشكلة قاصرة على التصرف حيال وجود نقص فى الوثائق بل أصبحت مشكلة كيفية ملء الثغرة . وحينما تدرس حضارة ما بواسطة أحد أفرادها ، فإن الانثروبولوجيا تفقد طابعها الخاص ، وتكون حينئذ شبيهة بالعلوم الاجتماعية الكلاسيكية ، وعلم اللغويات ، وفقه اللغة ، والتاريخ ، وعلم الآثار .

ان الانثروبولوجيا يمكن اعتبارها علما يدور حول معرفة الانسان والتأمل فيه من حيث مجتمعاته ومنتجاته الصناعية ، وهي بهذا انما تهمل الاهتمام الذى بدأ فى عصر النهضة الى مناطق جغرافية جديدة . ان السبب الوحيد فى أنه ما من أحد فى القرن السادس عشر كان يدخل فى اعتباره أى شئ فيما عدا المدن القديمة للأغريق والرومان كان ينحصر فى علم اتاحة أى مصادر أخرى تقريبا . وقد أخذت معرفتنا

بالعالم المسكون تتسع باستمرار منذ ذلك الوقت - أولا بالنسبة للعالم الغربى ، ثم بالهند وفى النهاية بالنسبة للصين واليابان • وبإدخال الانثروبولوجيا الحضائق المتعلقة بالحضارات وأقلاها شائنا فى اعتبارها ، فإنها دفعت بذلك الهدف العالمى للتفكير الإنسانى الى نهايته المنطقية القصوى • ان الظروف الفطرية للمهمة أجبرت الطور الاول على أن يؤدى من الحادج •

وعلىنا أن نأمل أن الشعوب التى كانت فى أول أمرها أهدافا للدراسة ستحافظ على الاهتمام الاول للمهمة وتطالب بالحق - الذى هو واجب لها بالنسبة للجنس البشرى ككل - فى زيادة معرفتهم بأصفيهم الخاص والصور التقليدية لحضارتهم • ان عليهم أن يعملوا من الداخل ، وأن ما يعملونه قد لا يسمى بعد ذلك بانثروبولوجيا • ولكن فى عصر النهضة فإن أولئك الذين عملوا كمؤرخين وفقهاء لفة فيما يتعلق بصور مدنياتهم القديمة كانوا يمارسون نوعا من الانثروبولوجيا •

والمهتان اللتان تمارسهما الانثروبولوجيا اليوم لا تختلفان الا فى المظهر فحسب • ان البحث الانثروبولوجى التجديدى يجب أن يتابع ويدعم حيثما تمكنت حضارات وطنية ، حتى تلك المهددة بانقراض وشيك ، من الاحتفاظ بجزء ما من هويتها الأدبية • وحينما يظل السكان أقوياء طبيعيا • بينما تتغير حضاراتهم حتى تشبه حضارتنا فيجب أن تركز الانثروبولوجيا فى يد العلماء الوطنيين أهدافها وتبنى طرقا شبيهة بالطرق التى برهنت ، منذ النهضة ، على جدواها فى جمع معلومات عن حضارتنا • ومنذ نهاية القرن التاسع عشر وفى كثير من أقاليم العالم ، قام علماء الانثروبولوجيا بتدريب باحثين وطنيين فدين لهم بالكثير من الأعمال الأساسية : فى أمريكا الشمالية ، مثلا ، فرانسيس لافليشى ، ابن رئيس من رؤساء أواماها ، وجيمس موزى ، من هنود بونى ، وجورج هنت ، من هنود كواكيوتيل ، وهنرى ثات من هنود تشيشيشيا • هؤلاء الذين سيسهمون بالكثير فى مجال التعرف على المجتمعات التى تختلف عن مجتمعنا اذا عن أهم مواصلة البحث بأنفسهم •



بنيان مجتمع الآلهة ومفهوم المحصرية في اليابان القديمة

● ● المقال في كلمات

يركز الكاتب في هذا المقال على إبراز ارتباط ثقافة اليابان بالثقافات الإنسانية الأخرى ، عن طريق إظهار أوجه الشبه في الأساطير الدينية بين ثقافة اليابان وثقافة الشعوب الهندو - أوروبية - لا في آسيا وحدها - بل حتى في أوروبا نفسها - عند قدماء الرومان . وكل هذه الأساطير تشترك في تقسيم مجتمع الآلهة الى هيات ثلاث لكل منها وظيفتها - مثل الحكم والكهنوت والقتال والنشطة الانتاج . وكل هؤلاء من البشر ، وما عداهم من مخلوقات الطبيعة من نبات وصخر ووحوش برية وبحرية فهي دون مستوى البشر ، كما أن الطبيعة تتمرد على الإنسان ، لأن كائنات الطبيعة تسلك معه سلوكا معاديا .

ومفهوم المحصرية يستمد معناه من التقسيم السابق للآلهة . فالمحصرية على كل مستوياتها هي خروج أحد أعضاء مجتمع الآلهة عن التزامات وظيفته - فيسلك سلوكا لا يناسب رتبته ، فما يسعى الى المجتمع ككل ويؤدي الى خلل في توازن الكون - فنظام الدنيا في النهار وتجمد السوائل في حرارة الصيف . فلا يعمل باله السماء أن يفسد عمل آلهة الأرض ، أو لاله الأرض أن ينشط عن أحميته فيأكل لحوم البشر أو يضاجع الحيوان .

الكاتب : ستايرو أوبياشى

ولد فى طوكيو سنة ١٩٢٩ ، ودرس فى جامعات طوكيو
وفرانكفورت وفيينا ومارفارد . وقد حصل على درجة
الدكتوراه فى الفلسفة فى سنة ١٩٥٩ من جامعة فيينا .
وهو حاليا استاذ علم الأعراف البصرية فى جامعة طوكيو ،
ويقيم سنين ١٩٦٧ و ١٩٦٨ كان استاذاً زائراً فى جامعة
هايدلبرج . ومجال بحثه هو أصول الأعراف فى آسيا
الشرقية والجنوبية الشرقية ، مع اهتمام خاص بالأساطير
اليابانية . ومن مؤلفاته التى نشرت « نيهون شينوا بوكيكن »
(أصول الأساطير اليابانية) ١٩٦١ - و « نيهون شينوا
نو كوزو » (تشكيل الأساطير اليابانية) - ١٩٧٥ .

المترجم : رزق ميخائيل رزق

موجه علم اللغة الانجليزية بوزارة التربية المصرية سابقا
- والآن بالمعاش .

ويتابع المؤلف هذا التقسيم الثلاثي فى المعابد ، ثم فى كوريات
وفى الثقافات الهندو - أوروبية فى آسيا وأوروبا - ويحاول فى
نهاية بحثه أن يعزل هذا التشابه الثقافى فى هذه المساحات المترامية
من العالم . ويرجع على الأغلب الى حركات الهجرة عبر آلاف
السنين . لكنه يتوكل للمستقبل الرأى الأخير .

● ● مقدمة

بعد صدور المؤلفات الرائعة لتشوجيوتاكياما وآخرين - سنة ١٨٩٩ ، حاول
الباحثون فى اليابان بلا انقطاع لقاء الضوء على بنيان ومدلول علم الأساطير اليابانية
وما فيه من صلات الأنساب ، والتى تم وضعها بشكل منظم فى سفرى « كوجيكن »
(المؤلف سنة ٧١٢ ميلادية) و « نيهون شوكي » (٧٢٠) وكتب أخرى فى أبواب عن
« عصر الآلهة » . وفى السنوات الأخيرة حقق البحث تقدما ملحوظا يذنب بكثير من
قوة دفعه للدراسات ذات الأهمية التاريخية التى قام بها العلامة جورج ديموزيل عن
الأساطير الهندو - أوروبية . والأساطير اليابانية تتم عن أوجه شبه عديدة بالأساطير
الهندو - أوروبية ، لا فى رحوس الموضوعات فحسب ، بل أيضا فى بنيانها الأسائى
كما سترى فيما بعد . ومع ذلك فلكيما لا تتنكب عن الطريق ، علينا أن نذكر هنا
أن أوجه الشبه بالأساطير الهندو - أوروبية ما هى إلا جانب واحد من التراث
اليابانى ، الذى يتضمن عناصر أخرى كثيرة - وبالذات عناصر من جنوب الصين

و (أو) عناصر من جنوب شرق آسيا - والابحاث الجارية عن الأساطير اليابانية ليست قاصرة على مقارنتها بالأساطير الهندو - أوروبية ، بل يتم تناولها من زوايا مختلفة - بما فيها زاوية الموزخ ، وزاوية عالم الغوويات وزاوية عالم الأعراف البشريه .

وفيما يلي سنناقش بعض سمات الأساطير اليابانية التي لها أوجه شبيهة بارزة بالهيكل الثلاثي للشعوب الهندو - أوروبية - كما يصوره ديوزيل .

٢ - الآلهة السماوية والآلهة الأرضية .

وأول مشكلة نتناولها بالبحث هي تشكيل مجتمع الآلهة في اليابان القديمة . ان مجتمع الآلهة اليابانية كان يتكون أساسا من فريقين من الآلهة - الأوامتسو - كامى (أى الآلهة السماوية) والكوتيتسو - كامى (أى الآلهة الأرضية) ، تماما كما كان مجتمع الآلهة الاسكندنافية يتكون من الآسين والقانيين . وكما كان المجتمع الأسطوري للرومان يتكون من شعب رومولس والسابيين . وكما أن فرق الآلهة اليابانيين كانت تكمل بعضها البعض بحيث أن كلا منها كانت تمثل وظيفة اجتماعية واحدة أو وظيفتين ، فهكذا كان الحال أيضا في الآلهة الأوروبية .

٣ - وظائف الآلهة السماوية : السيادة والقتال

لدينا نوعان من المصادر الممتازة لتحديد الوظائف الاجتماعية للآلهة السماوية . الأولى الأساطير المسجلة في « الكوجيكي » و « النيهون شوكي » من ناحية ، والتقسيم إلى أسر الذي اتبعه كتاب الأنساب المدعو « شينسين شوجي روكو » ، والذي تم تصنيفه سنة ٨١٤ - من ناحية أخرى .

وتلعب الآلهة السماوية أدوارها بشكل رئيسي في الأساطير التي تركز على تাকাاما - هارا (سهل السماء العالية) ، كما جاء في الكوجيكي والنيهون شوكي ومن الأحداث الأسطورية الرئيسية التي وقعت . هناك حادثان هما : التبعاء آلهة الشمس أماتراسو إلى « كهف الصخرة السماوية » وهبوط حفيدها نينيجي إلى الأرض . وأشخاص التمثيلية لا يتغيرون في الحالتين ، وهم أنه - يودون وظيفه السيادة (أما في الكهنوت أو الحكم) أو وظيفة القتال .

فأولا وقبل كل شيء فإن الآلهة الرئيسيين اسهل السماء العالية ، أما تراسو (آلهة الشمس) وتاكا ميموسوبى (أحد الثالوث الخالق) هما الحكام هناك ويمثلان وظيفة السيادة . ومن الشخصيات البارزة الأخرى ما يسمى اتسو - تومونوو (آلهة الحرف الخمس) أو « الآلهة الخمس السدنة » (أى امينو - كويان ، وفوتوتا ما ، وامينو - أزوم واشيكوريدوم وتاماويا - وهم جميعا آلهة يقومون بالخدمة الطقسية أو يعدون لوازم الشعائر . وإلى جانب ذلك فهناك أيضا آلهة ينتمون إلى الوظائف الحربية ، مثل امينو - تاجيكاراو ، وامينو - ايهاوتويك - بالإضافة إلى امينو - أو شيمبي واماتسو - كوم .

وعلى ذلك فكل الآلهة السماوية التي تلعب أدوارا نشطة في أساطير سهل السماء العالية ينتمون إلى الاختصاص الأول (السيادة) والثاني (القتال) بلغة ديوزيل .

وتمطينا أسطورة الغزوة الشرقية للامبراطور الأول جيمو مثلا آخر للاختصاص القتلى لآلهة السماء . اذ أن « نيجهاياهي » كشف عن سهم سماوى وكناته لجيمو كدليل على مكانته كسليل للآلهة السماويين . ولا يشيب عن الباك ان « نيجهاياهي » كان الجد الأعلى للمونونوب - وهى عائلة بارزة من المحاربين .

كان يلعب أحفاد الآلهة السماويين دور الغزاة الفاتحين فى الاحداث السياسية ابان « عصر الآلهة » ، وفى حكم الامبراطور الأول . وقد أجبروا آلهة الأرض فى ايزومو ان يتنازلوا عن حكم الأرض لصالح نينيجي ، حفيد الهه الشمس ، كما قدم احد الآلهة المحليين أرضه الى نينيجي عقب نزوله من السماء الى العالم الأرضى ، ثم ان الامبراطور جيمو أخضع او ذبح بعض الحكام المحليين لينشئ مملكته الجديدة فى ياماتو .

أما سفر شنش شوجى روكو - وهو سفر الانساب - فانه يتيح لنا مجموعة أخرى من الادلة . اذ يسجل هذا السفر الاسر التى كانت تسكن فى العاصمة والضواحي فى أوائل عصر « هيا » . ان تقسيم الاسر المتبع فى « شوجى روكو » يبدو أكثر تشعبا من تقسيم جماعة الآلهة التى سبقت مناقشته ، وهذا يعكس نمو المجتمع الياباني ، وخاصة تزايد سلطة الأسرة الامبراطورية منذ الأيام التى انتقلت فيها الأساطير من جيل الى جيل ، اى أن تمت صياغتها فى سفرى « كوجيكي » و « نيهون شوكى » ويتضمن التقسيم فئة « شينبتسو » - والتى معناها سلالة الآلهة .

وكانت غالبية أسر الشينبتسو تتكون من « التنشين » (سلالة آلهة السماء) ، والتى كان فيها أسر المونونوب (المحاربة) هى الأقوى من حيث العدد ، ثم تاتى بعدها أسر ناكاتومي (الكهنوتية) ، ثم أسر « أوهورتومو » (المحاربة) . والجزء الأعظم من « التنشين » كان يتكون على ذلك من الاسر التى تنتمى اما الى المهن الحربية أو المهن الكهنوتية .

ولو أن آلهة السماء تتضمن آلهة من الوظائف الأولى والثانية الا أن النوعين على ما يبدو كانا منفصلين ومميزين داخل مجتمع الآلهة السماوية ، وهى نقطة أثارها زميل اتسوهيكو يوشيدا فى مقاله « أساطير اليابان والنمط الهندو - أوروبى الثلاثى الوظيفى » (الجزء ٣) ، والتى نجدها فى مكان آخر من هذا العدد . إن الهى الحرب « أمينو - وهابارى » وابنه « تاكيمىكا زوتشى » كان يسكنان فى كهف قصى عند منابع نهر « أمينو - ياسو » ، منفصلين عن آلهة المهن الكهنوتية ، ان روايات نزول نينيجى الى دنيا الأرض تشهد أيضا بانفصال المهنتين . فبعض الروايات تذكر اما آلهة من الكهنوت أو آلهة حرب فقط على أنهم حاشية نينيجى ، بينما سفر « كوجيكي » يذكر أن الهين للحرب تقسما نينيجى كطلائع له ، بينما سار آلهة السيادة فى صحبة نينيجى

٤ - وظائف الآلهة الأولين : انتاج الطعام والخصوبة والانتماء للأرض :

ان الوظائف الاجتماعية التى كان يقوم بها آلهة الأرض كانت تتمثل أساسا فى كونهم أصليين فى الأرض أى سادتها ، وفى كونهم منتجين للطعام وفى تأمين الخصوبة - وهى وظائف يمكن ادراجها تحت مفهوم « ديموزيل » عن الوظيفة الثالثة . وآلهة الأرض بوصفهم يمثلون الولاء للأرض يتفنون أحيانا بالشراسة

وبأنهم خصوم أشرار لآلهة السماء الغزاة لأن الأرض الوسطى لسهول الغاب («أشيدها راتونا كاتسوكوني» (أى أرض اليابان) كما تبدو من « سهل السماء العالية » كانت تعج بالآلهة الأرضيين الشرساء وغير الشرعيين . وقد كلف اميواكاهيكو وغيره من آلهة السماء بهتدة آلهة الأرض . ومن جهة أخرى واجهت آلهة السماء أيضا آلهة أرضية مستسلمة مثل « كرونكاتسو كونيكاكسو نجاسا » و « إيستسوهيكو » - وكواحد بين آخرين - أو هوكونينوشي ، زعيم الآلهة الأرضيين ، والذين قبلوا التنازل عن حكومة الأرض الى سلامة آلهة السماء . وأيضا دل ساروتا - بيكو (وهو إله أرضي) نينيجي وأتباعه على الطريق من السماء الى الأرض ، وعمل « أوزوهيكو » كمرشد لاسطول الامبراطور جيمو أثناء حملته على الشرق .

ان وظيفة انتاج الطعام أو الخصوبة - الخاصة بالآلهة الأرضيين - تتمثل في أولئك الذين قابلهم امبراطور جيمو أثناء حملته الشرقية : اذ كان يوزوهيكو - الذي أشرنا اليه حالا - يتصند في أحد الخلجان ، وكان ابن « تيهيموتسو » ينصب الشراك عند المشارف الدنيا لنهر يوشينو . وأبرز مثل مع ذلك هو يوكيموتشي الذي ذبحه إله القمر : ويوكيموتشي إله طعام وحاصلات زراعية - ووصف بأنه يسكن المنطقة الوسطى من سهول الغاب .

وباختصار - فإن آلهة الأرض هم أصحاب الوظيفة الثالثة بلا شك ومع ذلك فإن آلهة السماء وسلاتهم يشتغلون أيضا بالأنشطة الانتاجية - مثل الزراعة والنسيج التي ذكرت في أسطورة « كهف الصخرة السماوية » ، وصيد السمك والفنص والزراعة في أسطورة « أمير البحر المحظوظ » ، و « أمير الجبل المحظوظ » . ولكن ذلك لا يعني أن الوظيفة الأصلية لآلهة السماء هي انتاج الطعام والخصب ، لأن الأساطير تتناول فقط الأحداث الداخلة في إطار آلهة السماء أو فيما بين الخارجين من سلاتهم ولا تتعرض قط لاختلاف الجماعتين الإلهيتين في الوظيفة . والواقع فإن الوظيفتين الأولى والثانية لآلهة السماء والوظيفة الثالثة لآلهة الأرض - أي من هذه الوظائف تأتي دائما في المقدمة عندما تقارن إحدى هذه الجماعات الإلهية نفسها بجماعة أخرى ، أو عندما يظهر الآلهة على مسرح الأحداث بوصفهم إما « إله الأرض » أو « إله السماء » .

ان « شوجي روكو » ثبت مرة ثانية صحة هذه النتيجة . فقد سجل في سفر الأنساب هذا عددا من أسر « تشيجي » (أي من سلالة آلهة الأرض) أقل بكثير من أسر « تنشين » (أي من سلالة آلهة السماء) - مما يرجح الاحتمال بأن بعض أسس « تشيجي » اندمجت أما في أسر « تنشين » أو في أسر « كوبيتسو » التي تنحدر من سلالة الإباطرة . وليكن هذا كما يكون ، فالحقيقة الباقية « هي أن معظم عائلات « تشيجي » تدعى الحداوها من « أوهر كونينوشي » (أوهانا موتشي) ، إله الأرض ، أو « واتاتسومي » سيد البحر أو « شيهيتيسوهيكو » (يوزيهيكو) ، إله الارشاد . وعلاوة على ذلك فقد زعم ان بعض الأسر قد الحدرت من إله الأرض « إيهيكا » أو إله الأرض « إيهيا أوشيوكسو » - وهما من السكان الأصليين في مقاطعة « ياماتو » ، وكلاهما استسلم لامبراطور « جيمو » . ان سفر « شوجي روكو » يوحى جملة بأن آلهة الأرض هم على أي حال سادة الأرض وسادة البحر - وبذا يبرز السفر أنهم أصليون في الأرض .

ان قطاعا من الكون ينسب الى كل من الجماعات الإلهية على أنه المجال المخصص لنشاطها : فسهول السماء العالية يخص إله السماء ، والأرض الوسطى لسهول

الغاب مخصصة لآلهة الأرض وتباعد هذه المواطن كونيا لا يمنع مع ذلك حدوث ارتباطات زواج بين الجماعتين من آن لآخر ، وخاصة عندما يكون الحفاظ على العلاقات الودية بينهما مهددا ويحتاج الى تدعيم : ولتذكر مثلين فقط : عند تنازل «أوهونا موتشي» من حكومة الأرض الى نينيجي ، وعند مواجهة نينيجي سليل السماء للقائه المحلي . ففي الحالة الأولى يتزوج أوهانا موتشي المدعوة « ميهوتشوهيم » (إحدى بنات « تاكاميموسوبى » - وفي الحالة الثانية يتزوج نينيجي « كونوهانا - ساكويابيم » (إحدى بنات « أوهريا ماتسومي » اله الجبل) . وفي كلتا الحالتين ذكر بوضوح أن زواج الأقارب فيما بين آلهة الأرض أو العلاقات الجنسية فيما بينهم ضار بالعلاقات الودية بين جماعتي الآلهة .

إن هذه الظروف تذكرنا بوضوح بالعلاقة بين الآسيين والعانيين في الأساطير الاسكندنافية ، وبالعلاقة بين قوم رمولس والسابنيين في الأساطير الرومانية . وفي كلتا الحالتين فإن المجموعة المذكورة أولا تمثل الوظيفتين الأولى والثانية ، والمجموعة الأخيرة تمثل الوظيفة الثالثة - وكلتا المجموعتين تتزواجه مع بعضها البعض فقط بعد الصراعات الأولى ، وذلك لتثبيت دعائم المجتمع ككل (أنظر يوشيدا : « الأساطير اليابانية والنمط الهندو - أوروبى الثلاثى الوظيفية » : قسم ٨) .

٥ - تصنيف الآلهة في اليابان القديمة : الانسان والطبيعة

إن أبرز الآلهة باليابان القديمة يمكن إدراجهم تحت واحدة من الجماعتين - وكل منهما تمثل وظائف متكامل مع بعضها البعض ، ومع ذلك فإن سفرى « كوجيكي » و « فودوكى » يذكران بعضا من الآلهة الآخرين ممن لا يمكن إدراجهم تحت أى من الجماعتين ، لكنها تشكل جماعة متميزة فى حد ذاتها . وبدا فإن تشكيل المجتمع اللاهوتى لا يفيطيه التقسيم (المجرد والبسيط) الى شعبتين - بل هو فى الواقع يتألف من ثلاثة أقسام .

وطبقا لرواية سفر « كوجيكي » أمر الامبراطور « سوجين » بأن تعبد كل الآلهة ، وتمشيا مع ذلك قدمت صولجانات الطقوس السماء « نوسا » لا لآلهة السماء والأرض فحسب ، ولكن حتى لآلهة نهايات السفوح وقيعان الأنهار أيضا . وعلاوة على ذلك تلقت الامبراطورة « جينجو » أمرا الهيا عن طريق « تاكيشميوتشى - نو - سوكيون » ، الذى لعب دور الوسيط ، يخبرها بالضى قدما فى غزو « سيلا » ، وهي مملكة فى جنوب كوريا ، واذعانا للأوامر الالهية فانها قدمت فروض الولاء لا لآلهة السماء والأرض فحسب ، ولكن أيضا لآلهة الجمال والبحر والأنهار ، بأن قدمت لهم صولجانات الطقوس المعروفة باسم « نوسا » قبل أن تشرع فى القيام بحملتها . إن سفر « ايزومو » المسمى « فودوكى » (الذى صنف سنة ٧٣٣) يذكر لنا مثلا آخر . فى سنة ٧٦٤ افترس وحش بحرى يسمى « واني » (ربما كان تمساحا) ابنة « كاتاريب - نو - أوميديمارو » على شاطئ مقاطعة « ايزومو » وبعد دفنها بعدة أيام رفع والدعا تضرعاته لعدد ضخم من الآلهة : ١٥ مليون اله سماوى ، و ١٥ مليون اله أرضى ، الى جانب ٣٩٩ اله مستقر فى المقاطعة ، بالإضافة الى عدد غير معروف من آلهة البحر . وبديى كانت الآلهة ال ٣٩٩ هى الآلهة السماوية المستقرة فى المقاطعة ، بينما آلهة البحر تقف وحدها فى عزلة عن أعضاء الجماعات الالهية . يمكننا أن نستنتج من هذه الامثلة أنه بالإضافة الى الجماعات الالهية فى مجتمع الآلهة باليابان القديمة كان هناك أيضا كائنات من الطبيعة .

ان آلهة السماء وآلهة الأرض تعتبر اجدادا أوائل لآسر « شينيتسو » و « بعبارة أخرى فان لها مظهر الآلهة « البشرية » ، التي اخذت شكل الانسان وسلكت سلوك البشر » لكيما تصبح أسلافا لبعض الآسر التاريخية . أما الآلهة الأقل شأنًا مثل آلهة البحر والأنهار والجبال والمنحدرات (بخلاف « سيد الأرض » و « سيد المحيط » والتي تنتمي الى آلهة الأرض) فهي مخلوقات من الطبيعة ، مجهولة الاسم في الغالب ، على عكس آلهة الأرض وآلهة السماء ، كما أنها تأخذ أشكالًا حيوانية وتسلك سلوكًا معاديا للجنس البشري . ان ثنائية « الانسان » و « الطبيعة » تصلح جيدا في حقد المقام .

وبذا يمكننا الآن أن نرسم الخطة الآتية لمجتمع الآلهة في اليابان القديمة :

ط ب ع ی ا

وكما أشار يوشيدا ، فإن تشكيلا مشابها لهذا يمكن التوصل اليه عند الهنود - أوروبيين : ففي الهند القديمة مثلا تتشكل الطبقات الاجتماعية العليا من فئتين (« البراهمة » أصحاب الوظيفة الأولى ، و « الكساتريه » أصحاب الوظيفة الثانية) - وهؤلاء بالاتحاد مع « القايسية » تشكل طائفة « المولود بين للمرة الثانية » ، أى بنى البشر الحقيقيين - بينما تبقى « السودرة » و « الباريه » خارج نطاق النمط الثلاثي - ويحتسبون دون مستوى البشر .

٦ - المعاصى السماوية والمعاصى الأرضية

إن التقسيم الثنائي « للسماد » و « الأرض » لا يقتصر فقط على تصنيف الآلهة فى اليابان القديمة ، لكنها أيضا تجد مجالا لها فى تصنيف المعاصى الى معاصى سماوية (أماتسو - تسومي) ومعاصى أرضية (كونيتسو - تسومي) . وقد نتوقع أن التقسيم الثنائي يركزان على نفس المبدأ - وهو توقع فى محله .

إن تعبيرى « المعاصى السماوية » و « المعاصى الأرضية » يظهران أولا فى السجلات الدينية فى أوائل عصر « هيا » - أى « كتاب المراسم للحرم الامبراطورى » (٨٠٤) و « انجى - شيكى » (المنصف فى ٩٢٧) . ومع ذلك فإن التقسيم فى حد ذاته يرجع على الأرجح الى عصر « نارا » ، أى القرن الثامن ، لأن سفرى « كوجيكي » و « نيهون شوكي » يحتويان على قوائم بالمعاصى تكشف عن وجود التقسيم فى ذلك الوقت ، وإن يكون بدون تعبيرى « المعاصى السماوية » و « المعاصى الأرضية » : إن أعمال التمرد التى ارتكبتها « سوساندو » فى « سهل السماء العالية » تطابق فى جوهرها المعاصى السماوية التى سجلت فى « أوهاراهي نو توريتو » فى « انجى - شيكى » . والمعاصى ترتبط ارتباطا وثيقا بالسماء ، لأنها ارتكبت فى السماء ، والمذنب « سوسانوو » - وكان الها سماويا - تم نفيه من السماء الى الأرض بسبب معاصيه . ويسجل سفر « نيهون شوكي » أن « أوهارا موتشي » و « سوكونا بيكونا » ارسيا قواعد بعض المحرمات لابعاد الآثار الشريرة للطيور والحيوانات . إن هذه المحرمات تقابل جزءا من المعانى الأرضية المسجلة فى سفر « انجى - شيكى » ، وأنها تتصل اتصالا وثيقا بفئة « كوني » (الأرض) لأن الهة الأرض أسستها لحماية عامة الشعب فى الأرض . ويسرد « كوجيكي » ، (فى الجزء المخصص لحكم الامبراطور « تشوإى ») ، قوائم من المعاصى التى تشمل النوعين السماوى والأرضى . ومع ذلك فإن النوعين لم يسجلا بشكل عفوى ، بل طبقا لنظام ثابت : فأولا المعاصى المقابلة للمعاصى السماوية ثم تلك المقابلة « للأرضية » ، مما يوحي بأن الفئتين كانتا قد رسمتا رسوخا وطيدا فى بداية القرن الثامن . فإذا أخذنا فى الاعتبار أن الجماعات الالهية السماوية والأرضية كانت أيضا قد رسمت فى ذلك الوقت ، فلا غرابة إذن فى أن التقسيم الثنائي للمعاصى كان قائما أيضا فى بداية عهد « نارا » .

ولنبدا الآن فى فحص مفهومى المعاصى السماوية والمعاصى الأرضية بشئ من التفصيل ، فالمعاصى السماوية هى المعاصى التى ترتكب ضد الأنشطة الانتاجية مثل الفلاحة والنسيج - أو بعبارة أخرى ، ضد أنشطة « الوظيفة الثالثة » . لكن المتدنى لا ينتمى الى آلهة الأرض - أى ممثل الوظيفة الثالثة ، ولكن لآلهة السماء ، الذين يمثلون الوظيفتين الأولى والثانية ، كما هو الحال فى « سوسانوو » ، وهو

اله محارب بلا ريب . ولما كان آلهة السماء وآلهة الأرض جميعا آلهة وبشرية . فان المعاصي السماوية هي تلك التي ترتكب على مستوى « البشرية » . وفي إطار الثقافة البشرية .

أما المعاصي الأرضية فانها تعنى الاعمال التي تنزل بالآلهة والناس الى مستوى دون مستوى البشر ، مثل غشيان المحارم وجماع الحيوانات وأكل لحوم البشر . اما الهق والأمراض الجلدية الخطيرة (البرص) ؟ كذلك فانها تنذر بمسخ صورة الانسان المعتادة وبالتالي تحط من كرامة الانسان . كما أن استنزاع اللعنة على مواشى الآخرين وأعمال الضعوفة هي فظائع لا يمكن أن يرتكبها الا انسان فى مستوى البهائم . والموت بالفرق أو بالحريق يعتبر « موتا رديئا » يحرم به المتسوفى من حق السعادة المكفولة لأولئك الذين يموتون ميتة طبيعية فى الحياة الآخرة . ومن يمت « ميتة سيئة » يحرم من حقوقه ككائن بشرى فى الآخرة . والكوارث التي تتسبب فيها الحشرات أو الطيور فى ال « ثوريتو » ربما دلت على حدوث الموت بسبب هذه الحيوانات ، مما يشكك نوعا آخر من « الموت السيء » . وبالاختصار يمكننا أن نستنتج بغير حرج أن الانسان ينحط بفعل المعصية الأرضية من المستوى الأدنى الى مستوى دون مستوى البشر أو الى مستوى الحيوان ، وهو المستوى الذى يحتل فى كائنات الطبيعة الثانوية - خارج نطاق الفئات اللاهوتية فى مجتمع الآلهة .

ونجد أنفسنا الآن فى موقف يسمح لنا بفهم الصلة الوثيقة بين تصنيف المعاصي وتصنيف الآلهة . ان تصنيف الآلهة لا يظهر فحسب مجرد تواجد فئات من الآلهة مع بعضها البعض ، بل يبرز تسلسلا لجماعات الآلهة فى مراتب كمراتب الكهنوت : فمن القمة الى القاع نجد الآلهة السماوية أصحاب الوظائف الأولى والثانية ، ثم الآلهة الأرضيين أصحاب الوظيفة الثالثة ، وأخيرا كائنات الطبيعة المتعددة الأنواع . وتشكل المجموعتان الأوليان الآلهة البشرية ، بينما تمثل الأخيرة « الطبيعة » .

ان تقسيم المعاصي يتم عن تكوين يوازى تقسيم الآلهة - ولو أننا هنا أمام تقسيم ثنائى لا ثلاثى . والمعاصي هنا توحى أيضا بتسلسل رتبى - فالمعاصي السماوية تأتى فى المرتبة الأولى ، وتليها المعاصي الأرضية . ومن الضروري لاستيعاب مفهوم المعصية فى اليابان القديمة أن ندرك أن المعصية تمثل عملا يفسد به عضو فى مجتمع الآلهة أو المجتمع البشرى نظام التسلسل الرتبى للوظائف وينزل بنفسه الى مستوى دون المستوى اللائق بوظيفته ، وتبعاً لذلك فالمعاصي السماوية هي المعاصي التي يقتربها أعضاء جماعة الآلهة السماويين أو أحد من سلالته ضد الأنشطة الزراعية أو الانتاجية ، التي تنتمى الى وظيفة الآلهة الأرضيين . ويخسر الآلهة السماويون بالمعاصي السماوية لأنها تعرض ذواتهم السامية للظنة ، وتنزل بهم الى مستوى الآلهة الأرضيين . ويصف سقر « كوجو شوى » المعاصي الأرضية بأنها « معاصي يقتربها عامة الشعب فى ال « كوى » (أى الاقليم الداخلى فى نطاق الثقافة البشرية) وتتمثل فى غشيان المحارم وجماع الحيوانات وأعمال أخرى دون مستوى البشر .

واذن فالمعاصي الأرضية هي أعمال ينزل بها الآلهة الأرضيون أو عامة الشعب فى « كوى » بأنفسهم الى ما دون مستوى البشر ، أى الى مستوى الكائنات الثانوية للطبيعة فى مجتمع الآلهة - وهم بذلك سلكون سلوك الحيوانات ، أو يضمعون

أنفسهم تحت سيطرة الحيوانات والطيور . وكما سنرى ، هناك حالة ترويبها الأساطير تقترف فيها أميرة فعلا معصية أرضية . في هذه الحالة تنزل سليلته للآلهة السماويين بنفسها الى مستوى يهبط بمستويين دون المستوى الذى تنتمى اليه وظيفتها .

٧ - اختلال التوازن الكونى :

ان المعاصى السماوية والأرضية ليست معاصى ضد النظام الدنيوى الدنس - مثل السرقة والقتل وغيرها - لكنها على الأرجح معاصى ضد النظام المقدس نفسه - وهو (كما هو مفهوم فعلا من صفتى « سماوى » و « أرضى ») نظام كونى . والواقع ان انتهاك النظام المقدس بارتكاب معصية سماوية أو أرضية يؤدى الى أمر بالغ الأثر : اختلال التوازن الكونى . فعندما ارتكب « موسانونوو » المعاصى السماوية فى سهول السماء العالية ، اختبأت آلهة الشمس المرعوبة فى « الكهف الصخرى السماوى » ، وسادت الظلمة الضاملة « سهول السماء العالية » ، الى جانب « الأرض الوسطى - سهولة الغاب » (أرض) ، مما أطلق سراح كل الكائنات الشريرة .

وأثر المعاصى الأرضية يتضح بالمثلين الآتيين ، يروى سفر « نيهون شوكي » عن الظلمة أثناء النهار التى استمرت أياما كثيرة أثناء حكم الامبراطورة « جنجو » وكان سبب هذه الظاهرة العجيبة هو معصية « أزوناها » ، وهى اللواط : اذ حدث أن دفن فى قبر واحد قسيسان كانا على علاقة شاذة . وبعد أن حفر القبر ودفنت الجثتان فى قبرين منفصلين ، استعادت الشمس نورها ، وعاد انقسام النهار عن الليل .

وهذا آخر هو غشية المحارم بين أخ وأخت شقيقة . وفى اليابان القديمة سجلت شجرة الانسان الملكية حالات كثيرة من زواج أخ بأخت غير شقيقة وهذه الحالات ليست سوى « غشيان محارم ملكي » ، وتشبه حالات أخرى رويت عن ممالك مثل الإنكا ، وهاواى القديمة وتايلاند وغيرها . ومع ذلك فقد كان من الممنوع بتاتا الزواج أو الصلة الجنسية بين أخ وأخته الشقيقة . وكما جاء فى « نيهون شوكي » من أن الامبراطور « انجيو » دهش ذات يوم من أن الحساء المقدم كان متجمدا بالرغم من أن الفصل كان صيفا - وسأل عن السبب . وفسر أحد العرافين ذلك على أنه نتيجة ارتكاب غشيان المحارم ، والذي ظهر أنه كان علاقة آئمة بين ولي العهد الأمير « كيناش - كارو » وأخته الشقيقة الأميرة « كارو - نو اوويراتسوم » . ولما كان من غير الممكن أن تفرض أى عقوبة على « كيناش - كارو » باعتباره وليا للعهد ، فأخته وحدها نفيت الى مقاطعة « آيو » . وبهذا فانه فى هذه الحالة من غشيان المحارم ، والذي يجب أن تحسب معصية أرضية ، اختل التوازن الكونى ، وحدثت ظاهرة طبيعية غير مألوفة . ولكنما يمكن استعادة النظام الكونى ، كان على الأميرة المذنبية أن تبعد عن البلاط الملكى ، تماما كما نفى موسانونوو « من « سهول السماء العالية » بسبب معصيته السماوية .

٨ - الاحرام الثلاثة :

رأينا في البندين السابقين أن المفهوم الياباني القديم للمعصية هو أيضا تعبير آخر عن النمط الثلاثي الوظيفة الذي يظهر في تشكيل مجتمع الآلهة . لكن هذا النمط الثلاثي الوظيفة تشهد به أيضا أنشطة العبادة .

لقد توصل « كوجيرو ناوكي » المؤرخ (والذي أجرى بحثا عن المصطلحات والرموز المعبرة عن الاحرام) إلى الأماكن المقدسة « في سفر الكوجيكي وسفر النيهون شوكي » . توصل إلى أن رمزي « ياشيرو » أو « كامى - ياشيرو » يستخدمان لغالبية الاحرام ، باستثناء ثلاثة أحرام رئيسية « كامينو - ميا » هي أحرام « إيس » ، و « الينوكامى » و « إيزومو » . وكون أن اللقب الشرفي « كامينو - ميا » يستخدم فقط مع هذه الاحرام الثلاثة وحدها يشهد بالتقدير الخاص الذي كانت تتمتع به في أوائل القرن الثامن لدى البلاط الملكي ومؤرخيه .

والاحرام الثلاثة قيد البحث هي أمثلة للنمط الثلاثي الوظيفة بطريقة تشبه « الكهنة النظام الثلاثة » في روما القديمة . فحرم « إيس » كان مكرسا لعبادة آلهة الشمس « أماتيراسو » هي الجنة العليا للأسرة المالكة وهي تعبر عن وظيفة السيادة . وبالتالي فإن حرم « إيس » يمثل الوظيفة الأولى (السيادة والحكم) أما حرم « إيسونوكامى » فإنه يمثل الوظيفة الثانية (القتال) ، لأن أسلحة كثيرة كانت مخزنة فيه ، ومن بينها سيف « فوتسو » المقدس ، والذي كان قد أرسلته إلى الأرض « أماتيراسو » و « تاكاميوسوبى » من السماء لمعاونة الجيش الفاتح للإمبراطور « جيمو » . وكان يعتمد في هذا الحرم أسر « المونونوب » ، وكانت أسرا رائدة في القتال . أما الحرم الأخير - حرم « إيزومو » ، فقد كان مكرسا على اسم « أوهوناوموتشي » (أوهوكو نيوشي) ، وهو الآلهة الممثل للوظيفة الثالثة . وبهذا فإن حرم إيزومو يمثل الوظيفة الثالثة .

٩ - النمط الثلاثي الوظيفة في أساطير كوريا

ناقشنا حتى الآن بعض جوانب النمط الثلاثي الوظيفة في اليابان القديمة . ولكن هذا النمط في شرق آسيا غير قاصر على اليابان ، بل يوجد أيضا في كوريا .

وطبقا للسجلات التاريخية « كوسامجوك دسا » و « سامجوك - ساجي » فإن أول ثلاثة ملوك لكوجيوريو - وهي مملكة قديمة تقع في شمال كوريا وجنوب منشوريا - تقلدوا أحد الشعارات الملكية أو أكثر على التوالي : وهذه الشعارات الملكية تمثل الوظائف الثلاث . فاما « شومونج » للملك الأول فقد تقلد طبله ونفيرا - وهي آلات موسيقية تستعمل في الشعائر - ويتم العزف عليها في مناسبات قدوم أو سفر مبعوث من دولة أجنبية . وتبعاً لذلك فإن هذه الآلات تجسد وظيفة السيادة . والملك الثانى « يورى » وجد سيفاً ، يمثل بوضوح وظيفة القتال . أما فى حالة تايموشيد ، الملك الثالث ، فإن الشعارات كانت ثلاثية : فأولا نال قدرا ثلاثي القوائم « كان بسخن من ذاته ، ودون استخدام النار ، حتى أن الطعام كان يمكن أن يطهى فيه ، وعلاوة على ذلك كان يمكن استخدامه لطهو طعام يسد رمق جيش

بأكمله اذا ما مليء القدر مرة واحدة » . والقدر بالبداية كان يمثل الوظيفة الثالثة وهى الخصوبة ، وعلاوة على القدر تقلد الملك ختما ذهبيا (وظيفة السيادة) وبعض الأسلحة (وظيفة القتال) . وباختصار فالملك الاول يمثل الوظيفة الأولى ، والملك الثانى يمثل الثانية ، والثالث يمثل الوظيفة الثالثة الى جانب الأولى والثانية . والسبب الذى من أجله حاز الملك الثالث شعارات الوظائف الثلاث ليس من الصعب استنتاجه : لقد كان « تايموشين » الملك هو الذى فتح مملكة « پوير » المنافسة والمستعمرة الصينية « راك - رانج - كون » (حسب سجلات كوريا التاريخية) وبهذا وُلد دعائم مملكة « كوجيوريو » .

وفى حالة مملكة « سيللا » كان الأجداد الأوائل للأسر الملكية الثلاث (وهم « باك هايكوز » و « جوك تالهاى » و « كيم التشى ») كانوا أيضا يمثلون الوظائف الثلاث . كان « باك هايكوز » يمثل الوظيفة الأولى ، و « جون تالهاى » يمثل الثانية ، و « كيم التشى » يمثل الثالثة - وذلك حسب تحليل نروايات « سامجوك - ساجى » . و « سامجوك - يوسا » .

ولهذه الحالات الكورية نظائر ليس فقط فى اليابان القديمة ، لكن أيضا - فى البلاد الهندو - أوروبية . فان ثلاثة من أباطرة اليابان القديمة - بالأضافة الى امبراطورة واحدة - كانوا فى رأى « ملوكا أوائل » يرمزون الى النمط الثلاثى الوظيفة : فالامبراطور - « جيمو » يمثل الوظيفة الثانية (القتال) ، والامبراطور « سوجين » يمثل الوظيفة الأولى (الكهنة) ، أما الامبراطورة « جينجو » وابنها الامبراطور « أوچين » فكانا يمثلان الوظيفة الثالثة (الخصوبة) هذه الامتسلة من شرق آسيا تشابه تماما ما يينه « دوميزيل » فى كتابه « الأسطورة والشعر الحماسى » - الجزء الأول - فى الباب الأول عن الملوك الأربعة الأول لروما القديمة: فالملوك الأوائل والصور الأوائل رسمت لهم ولها صورة تتفق مع النمط الهندو - أوروبى الثلاثى الوظيفة . ولها نظائر فى اليونان ، واسكندناوة وإيران ، وأماكن أخرى فى العالم الهندو - أوروبى .

والى هنا فقد لغتنا النظر الى وجود النمط الثلاثى الوظيفة فى الشرق الأقصى القديم - أى فى اليابان وكوريا ، وهو نمط يشبه تماما النمط الهندو - أوروبى القديم . ومع ذلك فالسؤال القائم الآن هو كيف نفسر هذا التشابه . ومن الصعب تفسيره بأنه مجرد مصادفة أو اتفاق ، لأن الشبه بعيد المدى ، وهو يوحى على الأرجح بانتشار النمط الثلاثى الوظيفة من البلاد الهندو - أوروبية الى الشرق الأقصى .

ان أصول الاعراق للشعب اليابانى لا زالت مسألة كثر الجدل حولها ، ولم يتم الوصول فيها الى قرار ثابت . لكن معظم المراجع الرائعة فى الموضوع نفترض أن إحدى الجماعات الطائفة أو أكثر أضافت إضافات رئيسية لثقافة ولغة اليابان . وبعض الباحثين يذهبون فعلا الى حد التوكيد بأن سمة الثقافة فى الصفوة الحاكمة فى اليابان القديمة كانت تمثل بالذات فى عناصر مستمدة من الثقافة الرعوية الطائفة ، والتى وصلت الى اليابان عن طريق شبه جزيرة كوريا . أن الشعوب الطائفة فى داخل آسيا - (مثل الأتراك والمنغول والتنجوس .. الخ) - طوروا ثقافتهم الرعوية على أساس سبق للرعاة المتحدين بالإيرانية (مثل السيشين والسرماشين) أن أعدده

وبعبارة أخرى فقد ورنوا التراث الثقافي لرحل الاستبس الايرانيين . ثم تأثروا فوق ذلك بالحضارات الهندو - أوروبية المتقدمة مثل حضارات ايران ، واليونان . والهند . وبالتالي فقد كانت هناك فرص كافية أمام الشعوب الطائية لقبول عناصر أسطورية (من الايرانيين الرحل على الأرجح) والنمط الثلاثي الوظيفة المأخوذ عن مصدر هندو - أوروبي - وأن ينقلوها من الغرب إلى الشرق - أي إلى كوريا واليابان عن طريق المناطق الداخلية من وسط آسيا ، حيث نشطت حركات الشعوب كما نشط التبادل بين الثقافات لآلاف السنين . ولا شك أن كثيرا من الجهد ما زال مطلوباً لتتبع الدروب الآسيوية الداخلية التي انتشرت بواسطتها هذه الموضوعات الاسطورية الهندو - أوروبية (والنمط الايديولوجي الثلاثي الوظيفة الذي تكمن فيه) إلى أقصى الطرف الشرقي من هذه القارة المترامية . ومع ذلك فإن خطوة أولى قد اتخذت على الطريق ، وفي المستقبل القريب ، كلما دخل مزيد من المعلومات دائرة الضوء ، سنصل إلى فهم أحسن بكثير لهذه العلاقات التاريخية المعقدة - لكن البالغة الأهمية .

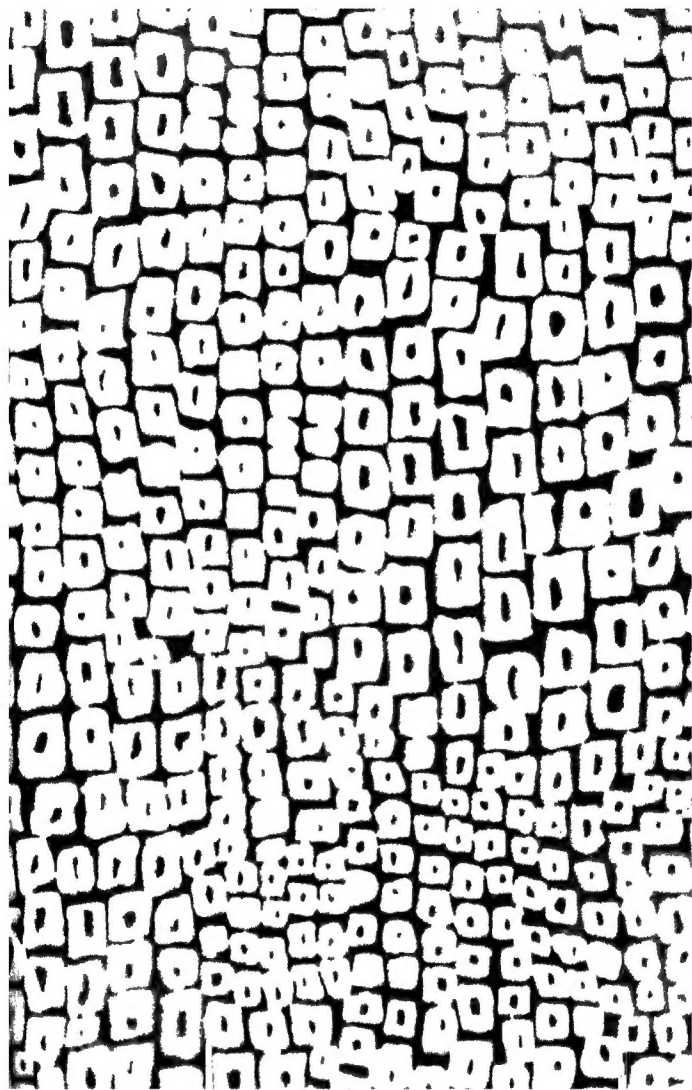


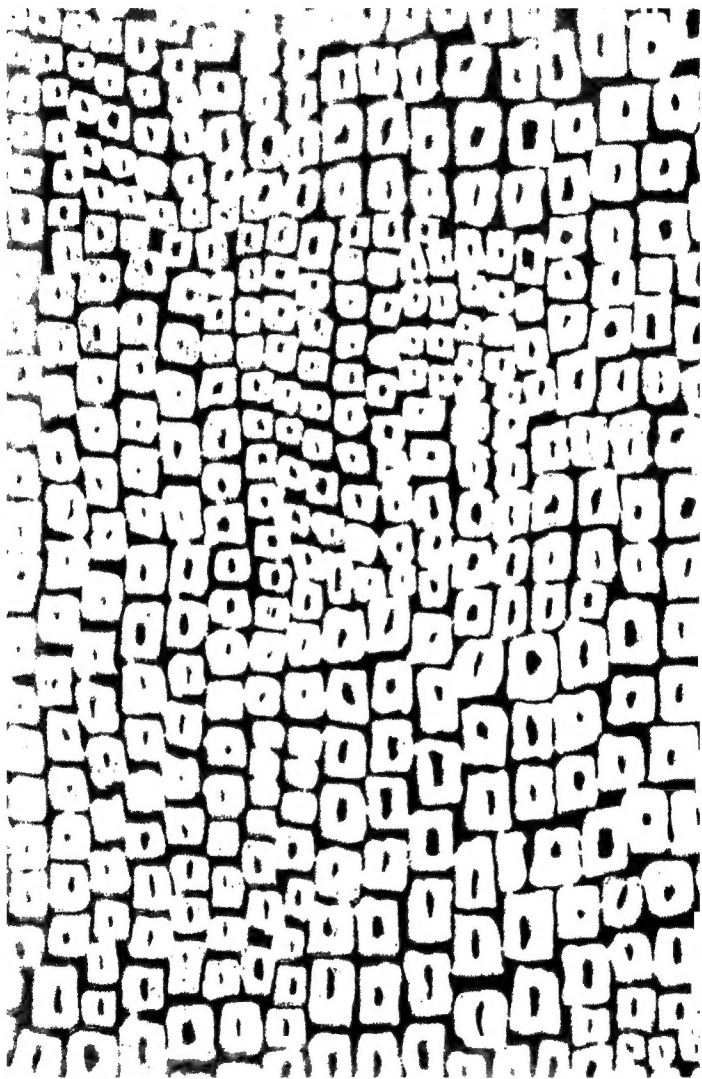
محتويات

- | المقال وكاتبه | العنوان الأجنبي واسم الكاتب | العدد وتاريخه |
|---|--|-----------------------|
| ● الفن والعلم والتكنولوجيا
بقلم : جان فوراستييه | Art, science et technique
par
Jean Fourastié | العدد ١٠
عام ١٩٧٧ |
| ● حقيقة الخيال
بقلم : آرثر كوستلر | La vérité
de l'imagination
par
Arthur Koestler | العدد ١٠٠
عام ١٩٧٧ |
| ● الأساطير اليابانية
والنظام الهندى -
الأوربى ذو الوظائف الثلاث
بقلم : اتسوبيكو يوشيدا | Japanese Mythology
and the Indo-European
Trifunctional
System
by
Atsuhiko Yoshida | العدد ٩٨
صيف ١٩٧٧ |
| ● الانثروبولوجيا
بقلم : كلود ليفى - ستراوس | Anthropology
by
Claude Levi-Strauss | العدد ٩٠
صيف ١٩٧٥ |
| ● بنية مجتمع الآلهة ومفهوم
المصية فى اليابان القديمة
بقلم : تايرو أوباياشى | The Structure of the
Pantheon and the Concept
of Sin in Ancient Japan
by
Taro Obayashi | العدد ٩٨
صيف ١٩٧٧ |

مطابع الهيئة العامة للكتاب

رقم الايداع بنابر الكتاب ١٩٧٨/٣٨٥







Bibliotheca Alexandrina



0536989